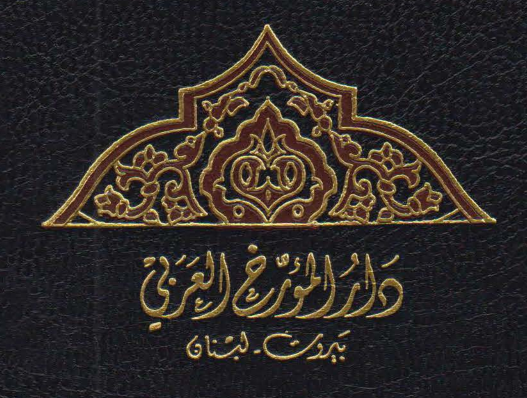
رسائل جامعية

الفكر الفلسفي

عند المير داماد الاستر آبادي

تأليف

الدكتور رؤوف سبهاني



دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان

الفِكْرُ الفَلْسَفِيّ

عِنْدَ

المِيرْ دامادْ الاستَرْآباديّ

رسائل جامعية
٤

الفكر الفلسفي
عند
المير داماد الاسترآبادي

تأليف

الدكتور رؤوف سبهاني

دار المؤرخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

• **اسم الكتاب**: الفكر الفلسفي عند الميرداماد الأستر آبادي .

قدمت هذه الدراسة في أطروحة ونالت شهادة الدكتوراه بدرجة جيد جداً في الدراسات الاسلامية من الجامعة الاسلامية في بيروت بإشراف الدكتورة سعاد الحكيم.

• **الكاتب** : الدكتور رؤوف سبهاني .

• **الناشر** : دار المؤرخ العربي - بيروت .

• **تاريخ الطبعة** : ٢٠١١ ميلادية - ١٤٣٢ هجرية .

دار المؤرخ العربي

بيروت - بئر العبد - مقابل بنك بيروت والبلاد العربية - بناية نحلة
تلفاكس: ٥٤١٤٣١-٠١ - هاتف: ٥٤٤٨٠٥-٠١ - ص.ب: ١٢٤/٢٤
بريد الكتروني: al_mouarekh@hotmail.com
www.al-mouarekh.com

إهداء

إلى والدي

أغدقني بعطفه ومحبّته وعلّمني سُبل الخير والرّشاد والعلم والإنسانية والصبر والعزيمة.

رحمك الله برحمته الواسعة وأسكنك فسيح جنّاته.

إلى والدتي الكريمة حفظها الله ـ مَلِكتي وحِصني.

إلى زوجتي العزيزة وكفاح مسيرتي.

إلى أولادي الأحبة نور بصري وبصيرتي.

أهدي هذا العمل المتواضع بخالص المحبّة.

❑ ❑ ❑

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾

المقدمة

لقد اهتم الإيرانيون منذ أقدم الأزمنة بالمباحث الفلسفية والعقلية، وقد كانت الكتب التي أُلفت باللغة الفارسية القديمة، والتي طُرحت فيها قضايا ومباحث الإناسة والإلهيات ورؤية العالم أنموذجاً لاستخدام العقل والاهتمام بالعلم والمعرفة والاعتماد على العقل، وقد امتدح المؤرخون والكتاب المسلمون والمستشرقون هذه المؤلفات، وقد بذل الإيرانيون الكثير من الجهود للاحتفاظ ـ قدر الإمكان ـ بثروتهم المعنوية ومعطياتهم العلمية وتوريثها لأجيالهم القادمة. إن التعرف إلى المسائل الفلسفية كما هو الحال بالنسبة إلى جميع القضايا العلمية، لا يتيسر بدون الاهتمام بتاريخ هذه القضايا وماضيها، وبإبداعات الفلاسفة السابقين. والفلسفة وإن كانت لا تعدُّ مقدمة لأي علم آخر، إلا أنها بسبب الأبحاث الدقيقة الخاصة بها تساعد في فهم العلوم الأخرى وبخاصة العلوم الدينية. ويعد العصر الصفوي في المرحلة الإسلامية من أهم العصور التي ازدهرت فيها الفلسفة والحكمة الإلهية في إيران، حيث وصلت الحوزة العلمية في إصفهان إلى مقام رفيع ومرتبة سامية، لا نظير لها من حيث شموليتها في أي عصر إسلامي آخر، ولا تضاهيها أي حوزة من الحوزات الأخرى التي وجدت من قبل في بخارى وهراة ونيسابور.

لقد ازدهرت في هذه المرحلة في إصفهان العلوم المعقولة

والمنقولة، ومما يدل على ذلك كثرة المؤلفات المتوافرة في الفقه والأصول والحديث والرجال والتفسير والفلسفة والعرفان والعلوم الرياضية والعلوم الذوقية كالموسيقى وغيرها. إن ظهور العائلة الصفوية يعد الحدث الأهم في تاريخ إيران الإسلامية، فقد كانت إيران بعد الفتح الإسلامي وإلى سقوط آخر الخلفاء العباسيين بعد الاجتياح المغولي جزءاً من دولة الخلافة، والدويلات التي نشأت فيها بعد ذلك على أيدي الغزنويين والسلاجقة والخوارزمشاهيين والتيموريين وغيرهم، كانت إما تركية أو تترية، والعائلة الإيرانية الوحيدة التي حكمت (أي آل بويه)، لم يتجاوز حكمها منطقة صغيرة محدودة، ولم تعلن الاستقلال نهائياً عن سلطة الخلفاء...

لقد استطاع الشاه إسماعيل الصفوي أول ملوك الدولة الصفوية (حكم من ٩٠٧ هـ ١٥٠١م إلى ٩٣٠ هـ ١٥٢٣م)، أنّ يوسّع حدود دولته من نهر جيحون إلى الخليج الفارسي ومن الفرات إلى أفغانستان، أي إلى ما يقارب حدود الأمبراطورية الساسانية... وتكمن أهمية الدور الذي اضطلع به الشاه إسماعيل، أنه ارتفع ببلاد إيران من شعوب عرقية متصارعة «أتراك» و«تاتار» و«فرس» و«مغول» و«عرب» إلى دولة واحدة «على أساس المذهب»، وهذا التوحيد في المذهب، وحّد البلاد عاطفيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً وعسكريّاً، بخاصة في حروبها سواء في عهده، أو في عهد خلفائه، كما استطاع أن يوجد دولة ذات نظام ومؤسسات في إيران، استمرت بعده مائتي سنة، وتعدّ من أهم الأدوار في تاريخ إيران بعد الإسلام.

ولنشر المذهب الإثني عشري وإرساء قواعده استقدم الشاه إسماعيل العلماء من النجف الأشرف ومن جبل عامل وأعطاهم سلطة

مطلقة، وزادت هجرة العلماء الشيعة إلى إيران في عصر ابنه طهماسب الذي كان المتدين الوحيد آنذاك من بين ملوك الصفوية، وكان يجلّ العلماء ويحترمهم، وقد أطلق يدهم في شؤون المملكة، وفي عهده بدأت فكرة «نائب الإمام»، فقد كانت مهمة الحكومة الصفوية منذ بدايتها وحتى نهايتها تبليغ المذهب الإثني عشري ونشره، فهو يشكّل أهمّ الأصول التي ترتكز عليها إدارة الحكومة وعملها السياسي. وقد تم التبليغ عن هذا المذهب الإثني عشري بعدة طرق مختلفة، أهمّها تأليف الكتب الكلامية والأصول العقائدية والكتب الخاصة بشرح معجزات الأئمة، وإقامة الخطب ومجالس العزاء وإنشاد شعر والمديح ورثاء أهل البيت عليهم السلام، وترميم المراقد الشريفة والأماكن المقدسة والعديد غيرها وزخرفتها. وقد شهدت مثل هذه الأعمال الدعائية من شرح وترجمة رواجاً وانتشاراً منقطع النظير في العهد الصفوي، فازداد الطلب على النسخ الخاصة بالفقه الرضوي والفرائض الرضوية والصحيفة السجاديّة وبشكل متزايد على دعاء الصباح المنسوب إلى الإمام علي عليه السلام، ولعل هذا الكمّ الهائل من الأدعية المأثورة والمطبوعة باللغتين العربية والفارسية، التي جُمعت ودوّنت في أيام وأشهر خاصة من السنة خير دليل على مدى الاهتمام بالمسائل الدينية الخاصّة بالمذهب الإثني عشري من تلك الحقبة.

لم تنعم إيران في أثناء الحكم الصفوي بالاستقرار المنشود، بسبب الحروب التي جرت بينها وبين الدولة العثمانية من ناحية، وبينها وبين الاوزبك من ناحية أخرى...

في أثناء حكم الشاه عباس الأول (حكم من ٩٩٥ هـ/ ١٥٨٦م ـ إلى ١٠٣٨ هـ/ ١٦٢٨م) استعيدت المناطق التي كان العثمانيون والأوزبك قد احتلوها، وفرض منذ بداية حكمه استقراراً داخلياً لم تنعم

به إيران من قبل إلا في عهده، مقابل بدء الاضطرابات في الدولة العثمانيّة.

لقد أتاحت حالة الاستقرار السياسي التي نعمت بها إيران في خلال عصر الشاه عباس، الفرصة لوجود مرحلة من التقدم والازدهار في جميع المجالات العمرانية والثقافية والدينية والفلسفية... وقد لقبت إصفهان في عهده «نصف العالم»، وخير شاهد على ما نقول هو المباني الأثرية التي لا تزال قائمة فيها حتى الآن، وأهمها «مسجد شاه» وقصر الأعمدة الأربعين، ونقش جهان، والحدائق الأربع، والجسر على نهر «زاينده رود»، وحمام الشيخ البهائي، والمئذنة المتحركة، ومسجد الشيخ لطف الله...

من أهم العلماء والفلاسفة الذين عاشوا في هذا العصر، الملا عبد الله الشوشتري، والشيخ لطف الله عبد الكريم بن عبد العالي العاملي الميسي، والشيخ حسين بن عبد الصمد، والشخصيتان الأهم: بهاءالدين العاملي الفقيه المجتهد واللغوي المبدع والشاعر باللغتين العربية والفارسية والفيلسوف والعالم الرياضي والمهندس[١]، والميرداماد، وقد أثَّر هذان العالمان في سياسات الشاه عباس وفي احترامه للعلماء تأثيراً لا يضاهى، كان لا يتحرك إلى أيِّ مكان بدون أن يكون البهائي والداماد في موكبه، وكلاهما كان أستاذاً لنابغة عصره الملاصدرا الشيرازي. كان البهائي والميرداماد متعدديّ المواهب. وإذا كان البهائي قد تفوَّق في علوم الرياضيات والهندسة والأدب، فإنَّ الميرداماد قد تفوّق في العلوم الفلسفية، وكان يعتمد في فلسفته على البرهان العقلي والعرفاني معاً.

---

(١) راجع : عباس، دلال : «**بهاء الدين العاملي أديباً وفقيهاً وعالماً**»، دار الحوار، بيروت ١٩٩٥م، ص: ١٧١. وط. ثانية، دار المؤرخ العربي، بيروت ٢٠٠٩.

تتشكل الفلسفة الأساسية للميرداماد من نوع من التلفيق والتنسيق بين الفكر البرهاني والأحوال العرفانية؛ وفلسفته بهذا المعنى عرفانية، بحيث إنَّ نشاط ذهنه العقلي يحمله باتجاه المواجيد القلبية والبصائر الروحية. وهذه الأحوال بدورها تحثّ التفكير العقلي على إبداع آراء ومفاهيم لم يتطرق إليها أحد قبله، والميرداماد من حيث التفكير العقلي في صلب نهج الحكماء المشّائين السينويين؛ وبعبارة أخرى، لأنه كان من أتباع مذهب ابن سينا، فهو أرسطي أيضاً. وعلى الرغم من أنه كسائر الأرسطويين الإسلاميين كان تفكيره الأرسطي ممتزجاً بالأفكار الأفلاطونية الجديدة، لكنه بلقبه «المعلم الثالث» كان يعدّ في الحكمة الإسلامية الممثل الأبرز لأتباع أرسطو، ومن زاوية المشرب العرفاني الإشراقي كان من أتباع السهروردي، ومزج بين حكمة ابن سينا المشّائية وبين حكمة الإشراق السهروردية. يقول المستشرق المعروف هنري كوربان: «على الرغم من عدم معرفة أحوال الميرداماد وشخصيته، كان مذهبه الفلسفي والإلهي الأنموذج الذي احتذته الأجيال اللاحقة من الفلاسفة. ونحن يمكن أن نسميه المذهب الإلهي الإصفهاني، إلا أنّه لا يزال مجهولاً بالنسبة إلى الطلاب غير الإيرانيين المحبين للحكمة والفلسفة في خارج إيران. إن هذا المذهب المذكور انتشر في أثناء الحكم الصفوي من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر، حيث تعرضت مدينة إصفهان الجميلة إلى هجوم الأفغان الوحشي. هذا المذهب الفكري والعلمي للمحققين والمفكرين المبدعين، تربى فيه وعليه الفلاسفة، وظهرت المؤلفات والآثار القيمة التي لا تزال باقية حتى اليوم، والتي لا يزال تأثيرها بيناً ومحسوساً ومشهوداً»[١].

---

(١) راجع: الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، طبع جامعة طهران، في مقدمة هنري كوربان، ١٣٦٧هـ ش/ ١٩٨٨م، ص: ٨٢.

إنّ الذين درسوا فكر الميرداماد من المفكرين واعتمدوا على فلسفته قلّة قليلة، وقد أتت دراساتهم مقتصرة على بعض المواضيع وباللغة الفارسية فقط[1]، وهي لا تعدو كونها دراسات مختصرة جداً لا تفي بإبراز فكر رجل كبير كالميرداماد. ولذا بات مفكرنا معروفاً عند أقرانه من أكابر العلماء، في حين لم يكن كذلك عند عوام الناس.

وأعتقد أن مفكرنا لم يحظ بالمكانة العلمية اللازمة، لأنه لم يُدرس إلا من بعض جوانبه الفكرية، لا سيما الفقهية منها، وأعتقد أن الشهرة التي نالها تلميذه صدر المتألهين يفترض أن تكون للأستاذ، كونه المؤسّس الحقيقيّ للمدرسة الشيرازية، وعموماً فإنَّ الدراسات التي أسهمت بإبراز فكر الميرداماد لم تتطرق بمجملها إلا إلى بعض المسائل السطحية كحياته ودراسته وتلامذته ومؤلفاته، وقد اكتفت بالتركيز على شخصية الرجل بعيداً عن فكره الفلسفي الذي ارتأيت معالجته في هذه الأطروحة.

لذا أعتقد أنني أقدّم دراسة جديدة في موضوعها ومنهجيتها، بغيةَ إبراز فكر الرجل، وتعميق الدراسات السابقة، والتوسع في حلّ الأفكار الغامضة.

إنني وبدافع من الرغبة في العناية بتراث هذا الرجل وفكره في العصر الصفوي، وبلورة شخصيته الفلسفية، وإعطائه حقه، أقدمت على هذا المشروع واخترته موضوعاً لأطروحتي.

كما أن ما دفعني لإعطاء هذه الشخصية حقها، هو كما أشرت سابقاً إجحاف المؤرخين والباحثين وتقصيرهم بحقه، وتجاهلهم له على

---

(١) عنيت نفسي بالذات. فأنا من ترجم إلى العربية، بعض المواضيع التي كتبها مفكرون إيرانيون باللغة الفارسية.

الرغم من مكانته العلمية والفكرية المرموقة في العصر الصفوي، هذا وقد ضمّنت أطروحتي هدفين اثنين هما:

الأوّل: الكشف عن حياة هذا الرجل وما يرتبط بأسرته ونشأته العلمية وأساتذته وبيئته السياسيّة، إضافة إلى أسس شخصيته الفكرية وعناصر تكوينه العلمي، ومكانته، مقارنةً بأقرانه بقدر ما تسمح به النصوص.

الثاني: الحرص على إبراز الطريقة التي اعتمدها الميرداماد في نصوص فكره الفلسفي، وإظهار كيفية عرضه، لتأكيد آرائه وترسيخ وجهات نظره وتصوراته.

وقد تميز الميرداماد بفكر خاص في إنتاجه، وبشعاع من نزعة تلفيقية ظاهرة. لقد استوعب معارف عصره وهضم التراث الفلسفي السابق عليه برمته، وقرأ الفلاسفة، ثم أبرز تحيّزاً واضحاً للإرث الفلسفي الذي ينتمي إليه، مع رغبة شديدة في التخطّي والتجاوز، وحرص على تأسيس ما هو خاص ومتميز في المضمون والأسلوب، والمنهج والطريقة والشكل ولغة العرض.

على الرغم من ذلك بقي مغموراً، إلا في بلده على حدِّ قول الباحث الياباني الشهير «توشيهيكو ايزوتسو» وهو أستاذ الفلسفة في جامعة كيو اليابانية، حيث كتب مقالة عن الميرداماد باللغة الإنكليزية في خلال إقامته في إيران من العام ١٩٦٤م حتى ١٩٧١م، وقد تُرجمت هذه المقالة باللغة الفارسيّة وطُبعت في مقدمة كتاب القبسات للميرداماد، والتي تعدُّ بصفحاتها القليلة محاولة للتركيز على شخصيته والكشف عن فكره، حيث يقول: «إن الميرداماد الذي كسب الشهرة في المدرسة الفلسفية الشيعية في العصر الصفوي، هو فيلسوف إسلاميٌّ مرموق في

ذلك الزمن، وقد شاع ذكر تلميذه صدر المتألهين بعد مرور عدة سنين، في حين أن ذكر الميرداماد بقي محصوراً في بلده»[1].

كما أكد الباحث الفرنسي «هنري كوربان» خلال إقامته في إيران، ما قاله الباحث الياباني فقال: «بعد اطلاعي على شهرة الميرداماد وآثاره الفكرية في العصر الصفوي، ومع احترامي وتقديري لشخصه النابع من قلبي ووجداني، فإن هذه الشهرة لم تتجاوز الحدود الإيرانيّة لتصل إلى العالم الإسلامي وغير الإسلامي»[2].

لقد شكّلت نصوص الميرداماد المطبوعة، وما عثرتُ عليه من مخطوطات أساساً لهذا العمل على الرغم من صعوبة قراءتها، وهي بمجموعها وعلى تفاوتها اشتملت على المحاور الأساسية التي شكلت النسق العام لفكره وتأملاته ونتاجه. ولقد اعتمدتُ إلى جانب هذه النصوص على رسائله لاستيضاح بعض أفكاره الفلسفيّة، واعتمدتُ أيضاً على بعض مخطوطاته المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، وعلى نسخ من رسائله وكتبه غير المطبوعة، والموجودة في مكتبة جامعة طهران.

لقد وجدت من الضروري أن أعتمد على عمل تحليلي لأكبر قدر ممكن من النصوص، وحاولت أن أترك الميرداماد يعبّر عن نفسه بنفسه، بأسلوبه الخاص وبألفاظه ومصطلحاته. ومهما يكن من أمر، فقد حاولت في هذه الدراسة أن أستجلي الطابع العام للمذهب الفلسفي عند الميرداماد، وأتبيَّن رؤاه وأفكاره. ذلك أنه سوف يشكّل ـ كما ألمحتُ ـ

---

(١) من مقدمة توشيهيكو ايزوتسو لكتاب القبسات للميرداماد، ص: ١٠٧.

(٢) من مقدمة هنري كوربان لكتاب القبسات للميرداماد، ص: ٨١ وطبعت المقالة أيضاً باللغة الفرنسية في Melange Massignon في باريس سنة ١٩٥٦م.

دعامة نظرية لكلٍّ من سيأتي بعده، وستكون أفكاره الركيزة الأساسية التي تتبلور من خلالها النظريات الفلسفية في الفكر الشيعيّ.

أول هذه النصوص التي تعدّ من أهم مؤلّفات الميرداماد، هو كتاب القبسات الذي يحتوي على أساسيات فكره الفلسفي، وقد جاء هذا الكتاب رداً على سؤال وُجِّه إليه فأجاب في مقدمته: «يقول إن بعض من لم يسعني أن أجبهه بالرد من الأصحاب الرُّوعانيّة، سأَلَني متلمساً مُلِحّاً وملتمساً مقترحاً، أن افرد له بالذكر صُرَاحَ حق اليقين من سُبُل البراهين، وقراح القول الفصل على سَنَن ضوابط الاصول والقوانين، ممّا قد استبان لعين عقلي، ومُقلة قلبي، وبصيرة روعي بنُور الله المبين وطَول الله المَتين، إن ربَّ الابداع والتكوين متفرّد بالقدم، سابق بالدوام، متوتر بالازلية، مستأثر بالسرمديّة، والعالَم برمّة أركانه وأجزائه وجملة أخلاطه وأعضائه، من العقول والنفوس والهيوليات والصور والأجسام والأعراض، جميعاً مسبوقٌ بالعدم، طارفٌ بالحدوث، مرهون بالهلاك، ممنوٌّ بالبطلان.... فها أنا آتيه بما سأله، مُؤتيه ما أمله، طيّ قَبَساتٍ، فيها ومَضَاتٌ ووميضات، ابتغاءً لوجه الله الكريم، محتسباً بذلك عند الله جميل الذكر وجزيل الأجر، إنه ذو الفضل العظيم والطَّول القديم، وهو فيّاض العلم والحكمة، به الاعتصام ومنه العصمة»[1].

وبما أن الميرداماد لم يكن بوسعه أن يجيب السائل، أو يرد على السؤال بإجابة مختصرة، فقد قام بشرح الجواب وتفصيله، حتى أصبح كتاباً مدوّناً تحت هذا العنوان (القبسات)، وقد حاول في هذا الكتاب أن يثبت وجود الكون بالبرهان والدليل، وكلمة (قبس) تعني الجمرة وهي عدد المباحث المعنونة، وعددها عشر قبسات، وكل قبسة تشمل عدداً

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، طبع جامعة طهران ١٣٦٧هـ ش، ص: ١ ـ ٢.

من الدفعات (جمع دفعة)، وقد أخذ هذا المعنى من القرآن المجيد بقوله عزّ وجل عن النبي موسى عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ۝٧﴾[1].

لقد قسَّم الميرداماد في هذا الكتاب الحدوث وأقسامه، وكذلك التقسيمات الثلاثة أي: التقدم الذاتي وذكر التقدم، والتأخر الانفكاكي، وترسيخ البرهان من طريق التقدّم السرمديّ الأزليّ واتصاله بالزمان والسير (أي الحركة)، وقول الله سبحانه وتعالى في شر القضاء والقدر، وكيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، والحق الواضح والمباشر والصريح في الدعاء، والإجابة، ورجوع الأمر بالاستجابة إلى الله سبحانه وتعالى.

والنص الثاني للميرداماد كتابه المعروف تحت عنوان: «جذوات ومواقيت» ويتضمّن قسمين، الأول ويُعدّ في حكم المقدمة، وقد وردت فصوله تحت عنوان «جذوة»، والقسم الثاني الذي يدخل في صلب الموضوع، وقد وردت فصوله تحت عنوان «ميقات»، من هنا اشتهر هذا بتسمية «جذوات ومواقيت».

المحتوى الأساسي لهذا الكتاب هو الإجابة عن السؤال المطروح: ما هو الدليل أو السبب لتجلّي الباري عزّ وجل بربوبيته في طور سيناء «جبل الطور»، وبأن الجبل قد احترق بعظمته ولم يحترق جسد موسى النبي عليه السلام.

الذي طَرح هذا السؤال هو الشاه عباس الصفويّ، وكان هذا الكتاب إجابة مفصلة ومدعّمة بالحجج والبراهين.

أما النص الثالث فيعدّ من أهم نصوص الميرداماد وهو كتاب

---

(١) سورة النمل، الآية: ٧.

«الحق اليقين»، ويتضمن الخيرات والشرور والتأهب وآليات الماهية (المعرفة بالشيء)، كما يتضمن مفهوم التسلسل الزمني وتبيان الحقيقة المرجوَّة من الحديث الشريف «القدرية مجوس هذه الأمة»، والنقاش الدائر حول الحديث المعروف «منزلة بين منزلتين أي لا جبر ولا تفويض»، إلى ما ينتهي إليه الكتاب ليشتمل على إيضاحات لقضايا القضاء والقدر والجبر والاختيار.

والنص الرابع الذي استندتُ إليه في عملي والذي يُعدّ من أهم النصوص التي وضعها، هو كتاب «تقويم الإيمان»، أو المعلّقات على تقويم الإيمان، وقد ذكرته بعض كتب التراجم والمعاجم، وهو شرح روائيّ مفصّل، دوّنه الميرداماد نفسه على خطب كتاب تقويم الإيمان في بيان وذكر فضائل الإمام علي عليه السلام، وإثباتها بالأحاديث والروايات. ينتظم الكتاب في رصده خمسة فصول، وينطوي كل فصل على عناوين ومواضيع فرعيّة مثل: التقويم، والتصحيح والتوصية والتحكمة و... الخ، والمصنّف تطرق إلى بعض المبادئ والمباحث العامة مثل: تعريف الفلسفة وموضوع الفلسفة ومسائل الفلسفة، وانقسام الموجود إلى الواجب والممكن، وتقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض، وعلّة فاقة الممكن إلا بالعلة، وأنّ الوجود والتشخص متساويان وقد خصّه ببراهين إثبات الواجب وإبطال الدور والتسلسل، وقد انصبّ جلّ اهتمام المصنف فيه على تبيين الصفات السلبية للواجب بالذات وإثباتها، وواصل فيه الميرداماد قضايا ومسائل لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات، وكيفية صدور الكثرات والتقدم السرمدي للواجب، الحدوث والقدم الدهريّين، وتطرّق في هذا الكتاب إلى برهان لم يتطرق إليه في كتبه الأخرى، وهو برهان إثبات الحدوث الدهريّ.

أما النص الخامس الذي يشكّل الركيزة الأساس في هذا العمل

فهو «كتاب االصراط المستقيم»، إنما للأسف بقي كتاباً غير مكتمل، وقد صرح في مستهله أن لهذا الكتاب آثاراً واضحة في طرحه للوصايا وتبيانه لكيفيّة الارتباط والعلاقة بين الحادث والقديم، والتجانس بين العلّة والمعلول في وجود الكون وسببه، إذ لا يمكن اعتبار علة الكون هي القديم، والكون بحد ذاته هو الحديث، وقد استفاض بإجابته عن هذه الإشكالية مستفيداً من الأصول الفلسفية والطبيعية، ومن أهمها نظرية «الحدوث الدهري»، التي تعدّ من أهم النظريات الفلسفية الخاصة بالميرداماد، وأهم إبداعاته المرتبطة ببحوث ومواضيع متعدّدة، كحركة الزمان والعلم الإلهي، وقد سعى الميرداماد في كثير من آثاره أن يرسم طريقة صحيحة لهذه القضية، وأن يثبتها بالبراهين والأدلّة المتعددة.

النص السادس الذي اعتمدتُ عليه بالرغم من صعوبة قراءته، هو رسالة مختصرة في تفسير سورة التوحيد باللغة العربية للميرداماد، وهناك شرح عليها لشخص يُدعى خليل القزويني، يذكر في بداية الرسالة قول الميرداماد إنّ وحدة الواجب تعالى وحدة عددية الوجود المحيطة لدينا في تحقيق مهامنا، وإنّ الوحدة العددية هي ما تحصّل. هذا وتوجد نسخة أساسيّة للرسالة في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي تحت رقم ١٨٠٣.

ثمة نص آخر وهو كتاب «خلسة الملوك». ولقد اعتمدت إلى جانب هذه النصوص على إحدى مخطوطات الميرداماد، في كتاب الذريعة للآغا بزرك الطهراني الذي يقول: لما عرض المؤلف هذا الكتاب على الشاه عباس في محضر اعتماد الدولة حاتم بيگ، قيل لحاتم بيگ إنّ له تاريخاً، فسأل حاتم بيگ السيد عن الكتاب في أيّ علم؟، فقال السيد في جوابه بالفارسية في كلّ العلوم[1].

---

(١) الآغا بزرك الطهراني: «**الذريعة إلى تصانيف الشيعة** «دارالأضواء» بيروت ١٤٠٢ ق، ج٧، ص: ٢٤٠.

والنص الثامن والأخير هو رسالة مستقلة ومفصّلة، كتبها الميرداماد حول مسألة البداء[1]. النسخة الأساسية لهذه الرسالة موجودة في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي تحت رقم ١٨٠١.

إلى ذلك فقد حاولتُ جاهداً أن أعود إلى الموسوعات الكبرى مثل أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، ودائرة المعارف الشيعية العامة لمحمد حسين الأعلمي الحائري، وآثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين للسيد جلال الدين الآشتياني، وغيرها كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

ولقد بيّنتُ الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وأقوال الأئمة، التي استخدمها الميرداماد، وبيّنتُ استخدامه لهذه الآيات والأحاديث، التي تدخل كعنصر حيوي في بنيته الداخلية ونظامه الفلسفي، وكان وجودها فاعلاً على مدى ساحة اشتغاله وفعله، في شرح الطريقة التي تم استغلال هذه الأخبار والأحاديث بواسطتها، وتوضيح أسلوب التعاطي معها، واستثمارها خارج نصوص الميرداماد نفسه.

ما ينبغي الإشارة إليه هو أنّني اعتمدت في عملي هذا منهج التحليل والتركيب، لم أكن أستغرق كثيراً في تأويل رؤية الميرداماد خارج سياق نصوصه، وهو عمل خطير في ما نزعم، خصوصاً في الفلسفة، وسوف يكون العمل في ظروف كهذه دقيقاً، ويحتاج إلى الحذر ليكون أقرب إلى الموضوعية، وليعبر عن غايات الميرداماد ومقاصده بوضوح ودقّة، ووضعها في سياقها المفترض ومقاصدها المرجوّه. ثم إنّ ذلك كله، من أجل بناء رؤية عامة، ووجهة نظر شاملة بخصوص ما تناوله الميرداماد من آفاق فكره الفلسفي.

---

(١) سوف أشرح موضوع البداء في الباب الثاني، الفصل الثاني.

ولقد وجدت من الضروري أن أُدعم التحليل بأكبر قدر ممكن من النصوص، والسبب أن مؤلفات الميرداماد ليست معروفة عند الكثيرين وما نُشر منها قليل ويصعب الحصول عليه، وبصعوبة تمكنتُ من الحصول على مخطوطاته ومؤلفاته وتنظيم قائمة بها. فقد حاولت في هذه الدراسة أن أستجلي الطابع العام للفكر الفلسفي عند الميرداماد، وأناقش أفكاره الأساسية التي تتبلور من خلالها.

إلى ذلك، فقد واجهتني صعوبات كثيرة، أذكر منها: قلة الدراسات التي عنيت بالميرداماد وأفكاره، والغموض السائد حول ما كتبه عنه المؤرخون والباحثون في الفكر الفلسفي الشيعي، من قدامى ومحدثين، باستثناء ما أشرت إليه. هذا فضلاً عن غموض كتابته، التي من الصعب فهمها في مصنّفاته ومؤلفاته، هذا بالإضافة إلى أن ما هو موجود من كتابات قليل، وبعضه لم ينشر حتى الآن، كما أنَّ لغة النصوص التي بين يدي حافلة بالاستطراد، والمخطوطات منها بالذات تصعب قراءتها ويحتاج فك ألغازها إلى أناة وصبر.

لقد وجدت أنَّ دراسة فكر الميرداماد ومجمل آرائه الفلسفية لن تكتمل إذا أُهملت دراسة شخصيته العلمية وحياته وعصره وظروف نشأته، فمهّدت للدراسة بباب أول مستقل تحت عنوان «الميرداماد: عصره وحياته العلمية» لدراسة حياته وشخصيته وتحديد مصنفاته، التي عانيتُ كثيراً في الحصول عليها بعد جهد مكثف للبحث عنها في مكتبات إيران، وتنظيم قائمة كاملة بها، استعنّت بها في أطروحتي واستعنت بما ذكره كتّاب السير والتراجم، وقسّمتها إلى ثلاثة فصول:

تناول الفصل الأول عصر الميرداماد والنزاعات القائمة بين الدولتين العثمانيّة والصفويّة، وانعكاساتها السلبية، والأضرار الفادحة

التي ألحقتها بالعالم الإسلامي، إضافة إلى ازدهار الديانة النصرانية في ظل الحكومة الصفوية، حيث أتيح للنصارى ممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية، ولم أهمل في هذا السياق ذكر الدعم الكامل الذي قدمه الشاه عباس الصفوي، وحسن معاملته للرهبان وللمبشرين النصارى، فمنحهم امتيازات خاصة بهم تميزهم من غيرهم. وعن مظاهر الصفوية والتصوف في إيران.

وتناول الفصل الثاني سيرة الميرداماد وحياته العلمية، من خلال الحديث عن نشأته ودراسته وتلامذته وأساتذته، مع عرض مفصل لمؤلفاته ومصنفاته، وتبيان مكانته الاجتماعية والسياسية وتفوّقه على أقرانه، بالإضافة إلى عرض فلسفته وأفكاره التي تعكس أفكار المتقدمين.

وتناول الفصل الثالث مدارس أصفهان العلمية وازدهار علومها المعقولة والمنقولة ويمكن تلمسُ ذلك من كثرة المؤلفات المتوافرة في الفقه والأصول والحديث والرجال والتفسير والفلسفة، إضافة إلى تأثير علماء جبل عامل ودورهم البارز في مدرسة إصفهان علمياً وفلسفياً وكيفية انتقال مركز الفكر الفلسفي بعد ذلك من إصفهان إلى طهران.

أما الباب الثاني من هذه الدراسة فخصصتُه للحديث عن أفكار الميرداماد الفلسفية التي ميزته عن باقي أقرانه وقد قسمته إلى ستة فصول.

تناول الفصل الأول قضية الحكمة اليمانية التي يرى الميرداماد أنه هو الذي ابتدعها وابتكرها، وأطلق الميرداماد في بعض آثاره اسم الحكمة اليمانية على نظامه الفلسفي، مستنداً إلى أن الإيمان يماني والحكمة يمانية، بحيث سيتم تعريفها وأساسها المعرفي ومبادئها والغاية المتوخاة منها، علماً أنَّ جميع المذاهب الفلسفية الإسلامية منذ بداية تكوّنها تشترك في هذه النقطة، على الرغم من جميع الاختلافات.

تناول الفصل الثاني مسألة البَداء، الذي ينسب القول به إلى الشيعة، فتم تعريفها لغوياً واصطلاحياً مع ذكر بعض الآيات من القرآن الكريم حول البداء واعتقاد الشيعة به، وثمار هذا الاعتقاد، وجذوره التاريخية، وحلّ الشبهات المثارة حوله، وتناول الفصل أيضاً توضيح نظرية الميرداماد حول النسخ وعدم تماثل النسخ والبداء في عالم الأعداد والحروف، والبداء في التكوينيات، ونظرية البداء في لوح المحو والإثبات.

الفصل الثالث عالج نظرية أصالة الماهية من حيث التعريف وآراء العلماء في مفهومي الوجود والأصالة، وأصالة الماهية في فكر الميرداماد، وكيفية اتصافها بالوجود كما تناول النزاع القائم بين القائلين بأصالة الماهية بالاستناد إلى آراء كل من الفارابي وابن سينا، محاولاً قدر الإمكان الإجابة عن بعض الأسئلة المتضمّنة في مسألة أصالة الماهية.

أما الفصل الرابع فتناول مسألة الجبر والاختيار باعتبارها أهم المسائل الكلامية والفلسفية الإسلامية، وهذا ما دفع الميرداماد إلى مراجعة الأدلة النقلية، معتمداً التحليل العقلاني للروايات الواردة حولها، والردّ على كافة التساؤلات الخاصة بها، وتم في هذا الفصل تعريف قضية الجبر والاختيار، وطرح تاريخ تطورها وعرض آراء الميرداماد في قضية الجبر والاختيار والفرق بين قوى الإنسان وأفعاله الاختيارية وغير الاختيارية، والقدرة والإرادة، وصدور الأفعال، وبيان كيفية إسناد الصدف إلى أسبابها، ورأي الميرداماد وتطرقه إلى قضيّة التسيير والتخيير، ومسألة خلق الأعمال.

وأما الفصل الخامس فخصصته للأدب والشعر عند الميرداماد، مع لمحة موجزة عن الشعر في العصر الصفوي.

وأما الفصل السادس والأخير فخصصته لجانب آخر في شخصية فيلسوفنا ألا وهو الميرداماد الطبيب.

الباب الثالث والأخير من عملي هذا خصصتُه لدراسة وجهة نظر الميرداماد في نظرية الحدوث الدهري، وكيفية حلّه لمسألة قدم العالم وحدوثه، بتعابير واضحة، هادفاً من وراء عمله هذا حلّ الصراع القائم بين الفلاسفة والمتكلمين، وإقامة نوع من الصلح والوئام بين الطرفين بخاصة وأن العديد من الفلاسفة رفضوا مناقشتها كلياً، غير مدركين أهميتها القصوى، متذرّعين بصعوبة إثباتها منطقياً، فهي كما قال عنها الخامنئي نظرية علمية ومتينة وبناءة. وهذا الباب فصلان:

الفصل الأول تحت عنوان التقدم والتأخر، وقد تم في المبحث الأول شرح مفهوم التقدم والتأخر، وتم أيضاً طرح عقائد الفلاسفة وآرائهم حول هذه المسألة وموقفهم منها. وفي المبحث الثاني تم عرض مفهوم الزمان وآراء الحكماء الخاصة به، والانتقادات التي أثيرت حوله. والمبحث الثالث والأخير تناول مفهوم الحدوث والقدم وآراء الحكماء والمتكلمين حوله.

أما **الفصل الثاني** تحت عنوان: نظرية الحدوث الدهري عند الميرداماد، فقسّم بدوره إلى أربعة مباحث رئيسية: المبحث الأول شرح مفهوم الحدوث وكيفية إثبات الميرداماد له من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة المعصومين. والمبحث الثاني عالج أقسام الحدوث بما في ذلك الحدوث الزماني والحدوث الذاتي والحدوث الإسمي. والمبحث الثالث تطرّق إلى اللمحة التاريخية لمسألة الحدوث الدهري، وتوقف عند آراء الفلاسفة والمتكلمين وعقائدهم، والمشاكل التي واجهتهم عند طرحهم لهذه النظرية لجهة تأييدها أو معارضها. والمبحث الرابع والأخير طرح نظرية الحدوث الدهري في فكر

الميرداماد وكيفية ردّه على الإشكالات والإعضالات العويصة التي طرحت حولها، إضافة إلى النظريات الفلسفية الأخرى: نظرية الكمون والبروز، وأصالة الحركة القطعية والتوسطية، وعلم الباري تعالى، مع عرض للعقد والعقبات الثلاث التي تم طرحها ومناقشتها وموقف الميرداماد منها.

وإذا كانت هذه الدراسة لم تعقد مقارنة بين الفكر الفلسفي الفارسي والفكر الإسلامي والعربي بشكل عام فلسببين:

الأول: الالتزام بتطابق العنوان مع المضمون.

الثاني: ان هذه المقارنة ليست من أهداف الدراسة وغاياتها.

وفي النهاية أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذة الكبيرة الدكتورة سعاد الحكيم لقبولها الإشراف على هذا العمل أولاً، ولرعايتها إياه إلى حين اكتماله، ولملاحظاتها القيمة، وإرشاداتها وتعاونها من أجل إنجاح هذا المشروع وتصويب أخطائه وتصحيح الكثير من هفواته.

وأتقدم بالشكر أيضاً للدكتور دلال عباس التي تبنت المشروع من بدايته بإرشاداتها وتوجيهها ودعمها الدائم لي.

كما أشكر كل من أرشدني إلى مصدر أو مرجع وأشكر أيضاً كافة العاملين في مكتبة مجلس الشورى ومكتبة السيد المرعشي في قم ومكتبة جامعة طهران ومكتبة سماحة السيد محمد حسين فضل الله في بيروت، على ما أفادوني به وزودوني به من معلومات، ولمساعدتهم لي في الحصول على ما احتجت إليه من مخطوطات أغنت هذا البحث وإلى كل من أعانني وفتح لي أبواب مكتبته وأرشدني إلى كتاب أو سهل عملي. ولن أنسى بالطبع شريكة العمر ورفيقة الدرب زوجتي، فلها مني كل الشكر والتقدير لمساندتها ودعمها لي في عملي هذا.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وُفّقت في إبراز الموضوع بصورة تامة وواضحة راجياً من الله سبحانه وتعالى التوفيق والنجاح إنه نعم المولى ونعم الوكيل.

الدكتور رؤوف سبهاني

لبنان ـ بيروت



الباب الأول

الميرداماد: عصره وحياته العلمية

- تمهيد الباب
- الفصل الأول: عصر الميرداماد
- الفصل الثاني: سيرته وحياته العلميّة
- الفصل الثالث: مدارس اصفهان العلميّة
- خاتمة الباب

تمهيد الباب

بينما كان الانحطاط والانحلال السياسي والاجتماعي يخيّمان على أرجاء الدنيا الإسلامية، ويطغى على آفاقها ظلام حالك، بعد أن اندحر العلم والنشاط الفكري من أغلب العواصم الإسلامية، كل ذلك بسبب الأحداث الدامية والنوازل العاصفة التي انصبّت على كثير من الدول العربية والإسلامية، حيث انعدمت لغة العلم والأدب، وسيطرت لغة السيف والدم، فكان ذلك سبباً للفقر الذريع الذي أصيبت به البلاد الإسلامية برجالات العلم والفكر.

وبينما كان الركود العلمي والفكري جاثماً على صدر العالم الإسلامي في ذلك العصر، وكانت أكثر شعوب الأرض تغطُّ في سباتٍ عميق، قد تخدّرت فيها المعرفة والفكر وركدت فيها الحركة الثقافية، كانت هناك واحات لا تزال مملوءة بالمعرفة والثقافة يخصب فيها الفكر ويعطي إنتاجاً رائعاً.

هذا وقد تبعثرت تلك الواحات هنا وهناك، وكان لإيران في ظل الدولة الصفويّة، وبتأثير علماء جبل عامل النصيب الأكبر منها، وقد انطلقت منها طاقات إنسانية في يقظة علمية رائعة في مختلف ميادين الثقافة، مما جعلها إلى حدٍّ بعيد غنية بالرجالات الكبار الذين كانوا بحق قواد القافلة العلمية المنطلقة، وظهر في هذا الدور عدد وفير من علماء الشيعة الإمامية النابغين في جميع المعارف والفنون، فازدهر العلم

وأعشب بهم الفكر، وأفادوا أجيالهم بما أعطوه من مدد علمي وفكري، ولعلّ من أبرز هؤلاء العلماء، والذي سأتناوله في سياق بحثي هو العالم الأجل محمّد باقر الأسترآبادي المعروف بالداماد، والذي ظهر في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجريّين، حيث كان من ألمع أئمة الحكمة والفلسفة والكلام والفقه والآثار وغيرها.

وسأحاول في هذا البحث تسليط الضوء على عصره والحياة العملية لهذه الشخصية من خلال استعراض أحداث الدولة الصفوية السياسية والاجتماعية والعلمية، ومدرسته حيث يعود إليها الفضل في ازدهار الفلسفة الإسلامية وانتعاشها، بعد حالة الركود التي أصابتها بعد سقوط بغداد والأندلس. كما وسأتطرّق في سياق البحث إلى الحديث عن مدرسة إصفهان، ودورها الفعال والبنّاء في إعادة إحياء الفكر الفلسفي، وعن مساهمتها في خلق جيل واع ومُثقّف ما زلنا نسمع به حتى الآن.

قسّمتُ هذا الباب الميرداماد عصره وحياته العلمية إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول تناول الحديث عن عصره والبيئة السياسية للحكومة الصفوية، وكيفية تعامل الدولة الصفوية مع النصرانية الذي هو بحدٍّ ذاته مثير للتأمل، وعن دور الصفوية في التصوف والتشيع في مدينة استرآباد، ودور الأسترآباديين في الدولة الصفوية.

والفصل الثاني خُصّص للحديث عن سيرته وحياته العلمية ونشأته الدراسية ووفاته وأساتذته وتلامذته، وتقديم عرض مفصل مؤلفاته كافة ولم ننس الإشارة أيضاً إلى مكانة فيلسوفنا العلمية والاجتماعية المرموقة بين أقرانه ومكانته في السلطة السياسية الحاكمة آنذاك.

أما الفصل الثالث فخصّص للحديث عن مدارس إصفهان العلمية

في عصر فيلسوفنا، وشرحنا بصورة مختصرة دور المدارس العلمية التي تأسست في ذلك الوقت، وتأثير علماء جبل عامل فيها علمياً وفلسفياً، والذي ما زالت آثاره موجودة حتى يومنا هذا، والدوافع التي ساعدت على انتقال مركز الفكر الفلسفي من إصفهان إلى طهران. آملين من المولى عزّ وجلّ أن نقدّم صورة مشرقة ومشرّفة للعالم عن هذا المفكر الجليل.

❑ ❑ ❑

الفصل الأول

عصر الميرداماد

○ مدخل:

أ ـ البيئة السياسية: الدولة الصفوية.

ب ـ النصرانية في عصر الصفوية.

ج ـ الصفوية والتصوّف.

د ـ التشيّع في استرآباد ودور الأسترآباديين في الدولة الصفوية.

مدخل

أدت النزاعات القائمة بين الدولتين العثمانية والصفوية إلى انعكاسات سلبية ألحقت أضراراً فادحة بالعالم الإسلامي، وقد استغل الغرب هذا الخلاف وتسلل إلى الشرق الإسلامي فسعى جاهداً إلى تعميق أواصر الخلاف بين الشيعة والإيرانيين وبين أهل السنة من جيران إيران من الشرق والغرب.

وقد حاول السلطان بايزيد بسياسته العقلانية السيطرة على إيران التي كانت تعد مركز العلم والثقافة والفنون الإسلامية وخاصة بعد أن احتلت الصدارة من حيث السلطة في العالم الإسلامي، ولتحقيق مآربه أرسل السفراء لتعزيز العلاقات المتبادلة فقام بتنصيب السلطان أحمد ميرزا في غربي إيران لجعلها جزءاً من منطقة نفوذ الإمبراطورية العثمانية، وأرسل عدداً من الدارسين لتحصيل العلوم في هراة، موكلاً إليهم مهمة الدعوة للسلطان العثماني من خلال الوعظ والإرشاد، فجلّ هدفه من هذه المبادرات هو توثيق العلاقة مع السلطات المعنوية في إيران والمتمثلة بالعرفاء ورجال الدين، تمهيداً للسيطرة عليها، فهل نجح السلطان بايزيد في مخططاته؟ وهل حقَّق غاياته المنشودة؟ وهل تمكّن من إخضاع أذربيجان وديار بكر لنفوذ الدولة العثمانية؟ هذا ما سنجيب عنه في هذا الفصل. كما وسوف نتحدث عن واقع النصارى في العصر الصفوي وعن كيفية ممارستهم لشعائرهم الدينية وتقاليدهم بحرية تامة، وعن الامتيازات

الخاصة التي كانوا يتمتعون بها، إضافة إلى حسن معاملة الشاه عباس للرهبان وللمبشرين النصارى بعيداً عن السلطة العثمانية؛ وعن مظاهر الصفوية والتصوف في إيران، وعن سوء معاملة الشاه عباس لهم، ولن ننسى أخيراً الحديث عن ظاهرة التشيّع الاثني عشري في أستر آباد ودور الأستراباديين في الدولة الصفوية، ونفوذهم ومكانتهم العلمية والثقافية، وعن مواجهتهم للتحديات التي تعرضوا لها.

❑ ❑ ❑

أ

البيئة السياسية: الدولة الصفوية

بعد انهيار حكم الملوك الإيلخانيين في إيران، سيطر تيمورلنگ على مناطق شاسعة وأخضعها لسيطرته تمتد من حدود الصين ومنغوليا حتى حدود آسيا الصغرى. لكنّ خلفاء تيمورلنگ، لم يتمكّنوا من المحافظة على هذه المملكة الواسعة، وأدّى عجزهم، إلى تمرد المعارضين والطامحين إلى السلطة.

حين وصل حكم الدولة التيمورية إلى السلطان «حسين ميرزا بايقرا»، آخر ملوك هذه السلسلة، كانت حدود هذه الدولة قد تقلّصت من الحدود الغربية لخراسان وحتى تركستان وفرغانة وبدخشان والسند. ولقد كان السلطان «حسين بايقرا» أحد أهم السلاطين التيموريين، كما أن عهده ـ بوجود وزير مدبر عالم هو الأمير «علي شيرنوائي» ـ يُعدّ أحدَ العهود المشرقة للدولة الجرجانية، وكانت مرآة عاصمتهم أيضاً، من المراكز السياسية والعلمية والمعرفية والصناعية والفنية الأساسية في ذلك العهد. حين توفّي السلطان حسين بايقرا تنازع أبناؤه الكثر على السلطة، وأشعلوا في ما بينهم ناراً أدّت في ما بعد إلى الإطاحة بالمملكة.

في ذلك الحين كانت سلسلة «آق قويونلو» تحكم آذربيجان وقسماً من القوقاز، وعائلة «شيروان شاهي» ولايات شيروان ورشك وقسماً من ألبانيا القديمة حتى حدود دربند. «وكان الأمراء الكرجيون قد استقلوا

بإمارة كرجستان. وكانت حدود إيران الغربية التي تنتهي شماليّ نهر الفرات في محاذاة دولة المماليك التي كانت سيطرتها تمتد من مصر إلى سوريا وفلسطين وديار بكر حتى شماليّ الفرات، وبلاد الحجاز واليمن، وإلى أنقرة في آسيا الصغرى»[1].

وهكذا يمكننا القول إن موقع إيران الجغرافي السياسيّ، كان على نحو أنَّ شرق البلاد كان تحت سلطة الأمراء التيموريين، والولايات الشمالية الشرقية مجاورة لأوزبكستان ومنغوليا، والحدود الجنوبية الشرقية مجاورة للهند، والمناطق الشمالية الغربية والغربية مجاورة للإمبراطورية العثمانية ولدولة المماليك في مصر.

كانت دولة المماليك في ذلك الحين تتمتع بأهمية سياسية ودينية، فالسلطة كانت بيد السلاطين المماليك، والسلطة الدينية يمثلها الخليفة العباسي «المستنصر بالله»، عم الخليفة المستعصم بالله، الذي فرّ إلى مصر بعد سقوط بغداد على يد هولاكو المغولي في العام (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، وقتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين في بغداد.

في مصر ادّعى المستنصر بالله الخلافة، واستغل السلطان المملوكي قانصوه الغوري هذا الأمر، لإضفاء طابع ديني على حضّ الناس على مقاومة المغول: «لقد استفاد قانصوه الغوري من وجود الخليفة العباسي، وأصدر باسمه الدعوات إلى المسلمين لمقاومة المغول، وكان هذا أحد الأسباب الأساسية التي حمت مصر من هجومهم»[2].

---

(١) سيورى، راجر: «**إيران در عصر صفويه**»، طبع طهران، ١٣٦٣هـ ش/ ١٩٨٤م، ص: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) اعتماد السلطة، محمد حسن خان: «**تاريخ منتظم ناصري**»، طبع دنياي كتاب، طهران، ١٣٦٣ هـ ش/ ١٩٤٨م، ص: ٥٨٧ ـ ٥٨٣.

من ناحية أخرى فإن الإمبراطورية العثمانية، التي انهزمت جيوشها أمام جحافل تيمورلنگ في عهد بايزيد الأول في العام ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م، تدهورت أوضاعها واضطربت، إلى أن تمكّن السلطان محمد الثاني (الفاتح) من فتح القسطنطينية. والجدير بالذكر هنا، أن الحكام المسلمين منذ بدء الفتوحات الإسلامية، وعلى الرغم من المحاولات المتكررة، لم يتمكن أي منهم من إخضاع القسطنطينية، لذلك يعد فتحها على يد السلطان محمد الثاني من أهم الأحداث التاريخية العالمية، «ومن ناحية أخرى أدّى انتصار العثمانيين إلى ازدياد رغبتهم بالتوسّع، وإلى طموح سلاطينهم إلى أن يكونوا خلفاء المسلمين»[١].

وهكذا فإن الدولة العثمانية منذ عهد محمد الفاتح استعدت المماليك في مصر بسبب الخلافة الإسلامية؛ والمماليك حكام مصر كانوا من الغلمان الجراكسة، الذين وصلوا إلى سدّة الحكم، وكانت أعدادهم تتزايد تدريجياً، إلى حدّ أن السلطان كان بإمكانه أن يجهز إن اقتضى الأمر مئة ألف فارس محارب، «وكان هؤلاء، كغيرهم من الشعوب الطورانية، يطمحون إلى المناصب، وهم محاربون أشداء، لا يخضعون لملوكهم»[٢].

وعلى الرغم من أن الحكم في مصر كان يحظى بتنظيم إداري ثابت ومنظّم منذ عهد الخلفاء الفاطميين، ومن ثم الأيوبيين، مما كان يتيح للحكم في مصر أن يكون ذا سلطة على الدول المجاورة، لكن التغيير المتسارع للملوك، واختلاف كبار الجراكسة في ما بينهم، أضعف

---

(١) بناهى سمناني، محمد أحمد: «**شاه إسماعيل صوفي مرشد سرخ كلاهان**»، طبع كتاب نمونه، طهران، ١٣٧٢ هـ ش/ ١٩٩٣م، ص: ٧٤.

(٢) جواهر كلام، علي: «**تاريخ مصر**»، طبع خودكار، طهران، ١٣٢٠هـ ش/ ١٩٤١م، ص: ٣١ ـ ٣٢.

سلطتهم تدريجياً، وزرع الأمل لدى السلاطين العثمانيين، بانهيار سلطة المماليك ـ الدينية ـ السياسية.

بعد وفاة السلطان محمد الثاني، خلفه على العرش ابنه السلطان بايزيد الثاني ٨٨٦ ـ ٩١٨هـ/ ١٤٨١ ـ ١٥١٢م، الذي كان يراقب الأوضاع في البلدان المجاورة ببصيرته النافذة وسياسته العقلانية؛ ووجد من الأفضل قبل المواجهة، أن يوسّع نفوذه في المشرق، وأن يسيطر على إيران التي كانت تُعدّ مركز العلم والثقافة والفنون الإسلامية ـ قبل غيرها من الدول الإسلامية.

أما بالنسبة إلى إيران، بعد حملة تيمورلنگ وأسره للسلطان بايزيد الأول، فقد حدثت فيها تحولات جذرية، وباتت محور السلطة الأساسيّ في العالم الإسلامي.

وقد جاء في الرسالة التي وجهها السلطان العثماني إلى السلطان المملوكي: «إن هذه البلاد (إيران)، كانت منشأ أهم علماء الإسلام، والمظالم التي روّعت أهلها من حملات جنكيزخان وتيمورلنگ وسائر الطوائف الطورانية، تلزمنا من جميع النواحي، أن نرعى أحوالهم وننظر في أمورهم»[١].

كان السلطان بايزيد الثاني يعتقد أن سلاطين «آق قويونلو» بعد موت «أوزون حسن»، سينقرضون بسبب الخلافات والحروب الدائمة في ما بينهم، وأن حكومة الجورجانيين في خراسان والمشرق ستتعرض بعد موت السلطان «حسين بايقرا» إلى النزعات والفتن، واستنتج في النهاية أن الظروف مؤاتية من جميع النواحي للسيطرة على إيران، فأقدم على

---

(١) توفيقي، أحمد فريدون بيگ: «**منشآت السلاطين**»، طبع دار إسلامبول، طهران، ١٣٧٤ هـ ش/ ١٩٩٤م، ص: ٤٣٤.

خطوات منها أنه أرسل سفراء إلى بلاط «يعقوب آق قويونلو»، لتعزيز الصداقة والعلاقات المتبادلة، وطلب إليه أن يرسل أحد أبنائه إلى القسطنطينية ليتربّى في رعاية السلطان العثماني، فاستجاب له يعقوب آق قويونلو وأرسل ابنه أحمد ميرزا إلى البلاط العثماني.

«أكرم السلطان بايزيد أحمد ميرزا، وأشرف على تعليمه وتربيته وتنشئته في المدرسة السلطانية، ومن ثَمَّ زوّجه إحدى بناته. كان بايزيد يخطِّط للمستقبل، فبعد وفاة السلطان يعقوب، واشتعال الفتن والصراعات الداخلية في ديار آق قويونلو، أرسل الهدايا القيّمة لقادتهم، وحضّهم على تأييد حكومة أحمد ميرزا»[1]. فاستجاب له عددٌ من زعماء آق قويونلو واستدعوا أحمد ميرزا إلى ديارهم، معلنين تأييدهم لسلطانه. جاء أحمد ميرزا بمساعدة وبمرافقة الجيش العثماني إلى ديار بكر واستلم السلطة بسهولة. وفي هذه الأثناء أرسل بايزيد رسالة موجهة إلى الرؤساء والأمراء والحكام والوزراء والسادات والعلماء ولعامة الإيرانيين جاء فيها: «إن السلطان أحمد ميرزا قد تربى بآداب السلاطين العثمانيين، واكتسب عاداتهم، وهو أرفع قدراً ومقاماً من جميع الملوك الإيرانيين»[2]. وردّ السلطان أحمد ميرزا جميل حميمه السلطان بايزيد بأن أعلن منطقة حكمه جزءاً من السلطنة العثمانية.

وهكذا جعل السلطان بايزيد بتنصيبه للسلطان أحمد في غربيّ إيران هذه الناحية جزءاً من منطقة نفوذ الإمبراطورية العثمانية، ولأنه كان يعلم مدى تأثير علماء الدين في أفكار الناس على اختلاف طوائفهم في إيران، أقدم على مبادرات عدّة لكسب ودّ الجماعات التي تتمتع بسلطة

---

(١) ولايتي، علي أكبر: «**تاريخ روابط خارجي إيران در عهد شاه اسماعيل صفوى**»، طبع الوزارة الخارجية الإيرانية، ١٣٧٥هـ ش/ ١٩٩٥م، ص: ٥.

(٢) توفيقي، أحمد فريدون بيگ: «**منشآت السلاطين**»، ص: ٣٣٣.

معنوية، وفي الوقت نفسه الذي أرسل فيه السفراء إلى بلاد السلطان حسين بايقرا، لتمتين عرى الصداقة بينهما، أرسل نخبة من الدارسين لتحصيل العلوم في هرات[1]، وكانت مهمّة هؤلاء السريّة في أثناء الوعظ والإرشاد، الدعوة للسلطان العثماني (تمهيداً لإعلانه خليفة للمسلمين).

من بين هؤلاء الموفدين «كمال الدين عبد الواسع» الذي أرسله مع رسالة إلى السلطان حسين بايقرا، وكان هدفه من هذه المبادرة تمتين روابط الصداقة مع مشاهير هرات وعظمائها، كما أنَّ بايزيد في رسالة إلى مولانا عبد الرحمن الجامي، عبّر عن إخلاصه الشديد له، وبعث إليه بمقدار كبير من النقود الذهبية، وفي رسالة أخرى بعثها إلى الجامي، أعلن أنه حامي الدراويش اتباع الجامي، وأرسل إليه هدية ألف «فلورى[2]»، ورداً على هذه الرسالة، أرسل الجامي مجموعة من الدراويش من أتباعه بصحبة «درويش محمد بدخشي» إلى الأراضي العثمانية، وهكذا تعزز السفر المتبادل بين الطرفين. ولهذه الغاية نفسها، كتب بايزيد إلى مولانا «جلال الدين الدواني» أحد كبار علماء خراسان وهرات، رسالة يمتدح فيها فضائله وخمسمئة فلورى ذهبية هدية، وردّ عليه الدّواني برسالة شكر، يعبّر له فيها عن سروره، ويدعو له بطول العمر.

وأرسل كذلك إلى الشيخ أحمد التفتازاني شيخ الإسلام في هرات، رسالة مدح وتمجيد وهدايا وخلع قيمة. كان هدف بايزيد من هذه المبادرات في الحقيقة، توثيق العلاقة مع السلطات المعنوية في إيران (العرفاء ورجال الدين) تمهيداً للسيطرة الكاملة عليها.

---

(١) هرات: وردت في المراجع العربية القديمة على هذا النحو (هراة)، لكن تكتب في المصادر الفارسية والأردية على هذا النحو (هرات).

(٢) الفلورى: قطعة نقود ذهبية، كانت تعادل في زمن الصفويين خمسين ألف تومان شاهي عراقي. نقلاً عن «**فرهنك فارسي**»، محمد معين، ج٢، ص: ٢٥٧٣.

لكن هذه المحاولات لم تصل إلى النتيجة المرجوّة، لأسباب وحوادث طارئة، منها مقتل السلطان أحمد صهر السلطان بايزيد وابنه بالتبني في ساحة المعركة، وهو الذي كان يعتمد عليه لتنفيذ مخطّطه، ومن ناحية أخرى سارت الأمور في شرقيّ إيران على العكس مما كان يتوقّعه السلطان بايزيد، الذي كان ينتظر نشوب النزاعات بين خلفاء السلطان حسين بايقرا، فيسهل على حكّام إيران الغربية الـ «آق قويونلو» حلفائه من السيطرة على خراسان. لكنّ القدر كان له بالمرصاد، وأوجد له عدواً جديداً من حيث لا يحتسب، بوصول أحد الأمراء الأوزبك «محمد خان الشيباني» إلى السلطة في تركستان. فقد استطاع هذا الأمير أن يوحّد بسرعة عشائر الأوزبك، وتغلّب على الأمراء التيموريين الذين كانوا يتوزّعون الحكم في ما وراء النهر، وأخضع تركستان بكاملها حتى حدود نهر جيحون لسلطته، ومع وفاة السلطان حسين بايقرا اجتاز نهر جيحون وتغلّب على الأمراء التيموريين وقتلهم جميعاً ومدّ سلطانه حتى حدود عراق العجم.

«على الرغم من هذه الأحداث التي عصفت بالشرق والغرب في إيران، لم يتخلّ السلطان العثماني عن رغبته في السيطرة على إيران، وكان يأمل في إدخال اذربيجان وديار بكر التي كانت خاضعة «لآق قويونلو» التي أصابها الضعف والعجز، ضمن مناطق نفوذ الدولة العثمانية»[1]؛ لذلك عمد بعد وصول الشاه إسماعيل الأول إلى الحكم وتأسيسه للحكم الصفوي، إلى مساعدة أمراء الـ آق قويونلو الضعفاء بعد مقتل صهره السلطان أحمد، للحدّ من توسّع الشاه إسماعيل الصفوي.

---

(١) ولايتي، علي أكبر: «**تاريخ روابط خارجي إيران عهد شاه اسماعيل صفوي**»، ص: ٩.

ب

النصرانية في العصر الصفوي

إن الحروب التي ثارت بين الدولتين العثمانية والصفوية سببت ضرراً كبيراً أحاط بالعالم الإسلامي، «فقد استثمر الغرب هذا الخلاف وتسلل إلى الشرق الإسلامي ناهباً ثرواته ومستعمراً بلدانه، بعد أن قام بدور مهم في تعميق هوّة الخلاف بين الشيعة الإيرانيين وبين أهل السنة من جيران إيران في الشرق والغرب»[1]، لأن الخطر الذي كان يتهدد الأوروبيين من ناحية العثمانيين كان سبباً مساعداً للتقرب من إيران، والحق يقال إن هذه المحاولات لم تحقق نجاحاً يذكر، وقد فشلت بالرغم من المحاولات الحثيثة التي قام بها الشاه إسماعيل الأول لإيجاد علاقات مع الأوروبيين، وقد فشلت أيضاً مع الشاه طهماسب حيث لم يقدروا أن يؤثروا فيه لشدة تدينه، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ عدداً من المؤرخين كتبوا روايات عن تعصب الشاه طهماسب ومآثره، منها أنه جاءه مرة في قزوين مندوب إحدى الشركات الإنجليزية برسالة توصية من ملكة بريطانيا في العام ١٥٦٢م لإيجاد علاقات بين الشركة وإيران فقال له الشاه: «آه منكم أنتم الكفار، نحن لسنا بحاجة إلى صداقتكم»، وبعد

---

(١) دلال عباس: «**بهاء الدين العاملي أديباً وفقيهاً وعالماً**»، دار الحوار، ١٩٩٥م، ص: ٥٩، نقلاً من: فلسفي، نصر الله: «**زندگانى شاه عباس أول**»، ج٤، ص: ١٧٠ وَ٢٩٩؛ وبخش، أحمد: «**إيران در زمان صفوية**»، ص: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

خروج المندوب، أمر الشاه طهماسب أحد الخدم أن يطهّر الأرض التي وطئها ذلك الكافر[1].

هذه المحاولات الأوروبية للتقرب من إيران حققت أكثر ما كانت تصبو إليه في عهد الشاه عباس الأول [ولد في العام ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م وتولى الملك من العام ٩٩٥ هـ/ ١٥٨٦م إلى العام ١٠٣٨ هـ/ ١٦٢٨م]، الذي وصل تساهله مع الأوروبيين ومع المبشرين النصارى إلى حدّ مفرط مشتطّ، وكان ذلك سبباً في ازدحام المبشرين والتجار والدبلوماسيين والصنّاع، والجنود المرتزقة في بلاطه.

لقد حرص الشاه عباس على الانفراد بالحكم، وقضى على نفوذ القزلباش، وقنَّنَ سلطة رجال الدين بعد أن كانت مطلقة في زمن جدّه طهماسب وأبيه محمد خدابنده، «حدَّ من تدخلهم في شؤون الدولة السياسية والحربية، فاقتصر دورُهم على الأمور الشرعية ولم يكن لهم دورٌ في مسار الدولة داخلياً وخارجياً»[2] أي عكس ما فعله جدّه طهماسب الذي أطلق يد رجال الدين في شؤون المملكة، فقد أصدر الشاه عباس مثلاً ـ في العام ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م أمراً، بعدم التعرض للنصارى في كل أنحاء إيران، بعد أن سمح لهم بحرية الحركة والتبشير: «من اليوم يسمح لمواطني الدول المسيحية، والذين يدينون بدينهم بالحضور إلى أي بقعة من وطننا، ولا يسمح لأيّ شخص بأيّ حال من الأحوال إهانتهم... وليس من حقِّ رجال الدين، مهما كانت وظائفهم

(١) م. ن. ، ص: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) فلسفى، نصرالله: «**زندگانى شاه عباس أول**»، ج٢، ص: ٣٩٢ ـ ٣٩٥؛ وج٤، ص: ٨٧؛ ودلال عباس: «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ١٨٣.

التجرّؤ على الإضرار بهم، أو التحدّث معهم بشأن العقائد المذهبية»[1].

كان الشاه عباس يريد أن يستفيد من قوة الدول الأوروبية في محاربته للدول العثمانية، وكان يحث ملوك أوروبا المتعصبين كملك إسبانيا وإمبراطور ألمانيا وبابا روما وجمهورية البندقية وقيصر روسيا وملوك المجر وفرنسا، على معاداة السلطان العثماني ومحاربته.

كان الشاه عباس منذ بداية عهده مصمّماً على أن يضع حدًّا للخلافات الداخلية في إيران، مغتنماً الفرصة لمحاربة السلطان العثماني واستعادة المناطق الغربية التي كان العثمانيون قد استولوا عليها، وأظهر منذ السنوات الأولى لحكمه عطفاً وحدباً على الأرمن والكرجيين وغيرهم من الرعايا المسيحيين، وترك لرجال الدين والمبشّرين المسيحيين، حرية الحركة في إيران، وحمى التجار ومندوبي الشركات التجارية من البرتغاليين والإنجليز، الذين كانوا يترددون على مرافئ الخليج الفارسي أو يقيمون في المدن الإيرانية، وأعطاهم الحرية في إظهار معتقداتهم وممارسة شعائرهم الدينية. في أثناء حكمه كان غير المسلمين من نصارى ويهود وزرادشتيين يقيمون في أحياء خاصة بهم، يمارسون فيها شعائرهم الدينية وعاداتهم وتقاليدهم بحرية كاملة، وكانت لهم أيضاً محاكمهم الخاصة، ولم تكن المحاكم الشرعية الإسلامية تتدخل في شؤونهم إلا في بعض الحالات الخاصة.

«وقد استفاد الأجانب، الأوروبيون بخاصة من هذه الامتيازات إلى حدّ أن السفراء والضيوف والأشخاص المعتبرين وذوي المقامات العالية من الأوروبيين الذين كانوا يأتون إلى إيران. كانوا يستفيدون منها أيضاً،

---

(١) بخش، أحمد: «**إيران درزمان صفوية**»، تبريز، ١٣٤٠هـ ش/ ١٩٦١م، ص: ١٠٣؛ ودلال عباس: «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ١٨٣.

وإذا ارتكب أحد أتباعهم أو مرافقيهم جرماً أو جناية، كانوا يحاكمونه ويعاقبونه بأنفسهم[1].

وقد كتب حول هذا الموضوع، الراهب «أنطونيو دى كوه» الذي كان فيليب الثالث ملك إسبانيا قد أرسله في العام ١٠١٠هـ/ ١٦٠١م على رأس هيئة من رجال الدين المسيحيين للتبشير في الهند وفي إيران ما يلي: «قلت للشاه، أتمنى عليك، طالما أنك تريد أن ترسلني من جديد إلى أوروبا، أن تأمر خليفة الأرمن أن يرافقني ويقبل قدم البابا كغيره من الأساقفة ويعلن ولاءه له، فأجابني الشاه: أنت تعلم أن كل شخص في بلادي له الحرية في أن يعيش وأن يمارس شعائره الدينية كما يشاء. أنا لا أستطيع أن أفرض بالقوة على خليفة الأرمن أن يرافقك، لكن إن استطعت أنت أن تقنعه بالأمر، فلا مانع لديّ، وأنا شديد الرغبة في أن يرسل البابا راهباً كبيراً إلى إيران ليكون إمامَ جميع النصارى ومرشدهَم»[2].

ذكر «بيترو دى لاواله» في وصفه للقائه الأول بالشاه عباس، ما قاله له «ساروتقى» وزير مازندران حول حرية الأديان في إيران كما يلي: «جاء الوزير إلى منزلي، ثم امتطينا جوادين وتوجهنا نحو قصر الشاه، كانت بوابة القصر الكبيرة مقابل شارع واسع جميل، حين وصلنا إلى هنالك ترجّلنا، ولكننا لم ندخل القصر من تلك البوابة، وإنما دخلنا من الجهة اليمنى إلى ساحة واسعة أمام القصر. . . كان يجتمع فيها عددٌ من الرجال والنساء الكرجيين. سألناهم عن سبب تجمّعهم في هذا المكان،

---

(١) Pietro della, «Persiona shah Abbas» Venetia,1628, p: 409 - 410.

(٢) دي كوه آ، انطونيو: «**سفرنامه انطونيودي كوه آ**»، طبع رون، ١٦٢٦م، ص: ٤٥٥.

فأجابوا أنهم ينتظرون الشاه لإعلان إسلامهم. كان هؤلاء يتَسَمَّوْن (شاهى سيون)»[١].

وهم مستعدون للتخلي عن دين أجدادهم مقابل منفعة ما أو حفنة من المال. قال الوزير حين التقى هؤلاء: «في إيران كل شخص حرٌّ في معتقده الديني، والشاه يحبّ رعاياه أيًا كان دينهم أو مذهبهم، لكنّ هؤلاء الكرجيين غالباً ما يضايقون جلالته بذريعة أنهم يريدون اعتناق الإسلام، وهم يتجمّعون يومياً في هذه الساحة لنيل الأعطيات[٢].

حين وصلت إلى أوروبا الأخبار عن حسن معاملة الشاه عباس للمسيحيين وعطفه عليهم، أرسل أسقف مرفأ «كوا[٣]» البرتغالي، الذي كان يدعى «دون الكسيس منتزس»[٤]، في العام ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م، بأمر من فيليب الثالث ملك إسبانيا، راهباً يلقب بـ «أنطونيو دى كوه آ» مع راهبين آخرين من رهبانية سان أوغسطين وهدايا عديدة إلى بلاط الشاه عباس، وتمنى عليه أن يسمح لعدد من رهبان هذه الفرقة أن يقيموا في إيران. فوافق الشاه على هذا الطلب، وسمح إضافة إلى ذلك للرهبان البرتغاليين أن يبنوا في مدينة أصفهان صومعة وكنيسة صغيرة، ودفع نفقات زخرفتها بالقاشاني وترصيعها من خزانته. وكانت هذه الصومعة في العهد الصفوي مقرّ إقامة رهبان فرقة سان أوغسطين، كما أن الكنيسة كانت مركز العبادة للرعايا الإسبان والبرتغاليين.

في هذه الأثناء، استغل البابا «كلمنت الثامن» بابا روما، الذي

---

(١) م. ن. ن. ص.

(٢) Pietro della: «Persiona shah Abbas», 1628, P: 302.

(٣) Coa.

(٤) Don Alexis Mentezes.

«كان قد سمع أن شاه إيران المسلم لا يعادي المسيحيين مطلقاً، الفرصة للتبشير بالمذهب الكاثوليكي في إيران، فأرسل «جان تاده» أحد رهبان فرقة «الكرمليين الحفاة»، مع عدد آخر من الرهبان إلى إيران من طريق ألمانيا والمجر وروسيا وبحر الخزر، وأرسل معهم إلى الشاه رسالة وهدايا، استقبل الشاه أيضاً مبعوثي الباب بحفاوة، وسمح لهم أن يبنوا في أصفهان كنيسة وصومعة صغيرة»[1] لقد بقي «جان تادة» بعد ذلك في إيران، وأصبح من المقرّبين إلى الشاه عباس ومن ندمائه، ومترجمه الخاص، «وقد وصلت علاقة الشاه بهذا الراهب وثقته به إلى حدّ أنه عيَّنه في العام ١٠٣٠هـ/ ١٦٢٠م، قنصلاً عاماً لجميع الأوروبيين في مدينة أصفهان العاصمة، وقد أتاح له هذا المنصب أن يكون الحاكم على جميع المسيحيين الذين يعيشون في تلك المدينة والمسؤول الإداري عنهم؛ والمتصدّي لدعاواهم وخلافاتهم، التي لم يكن الشاه يريد أن يتدخّل فيها شخصياً». «لكن الراهب كان يعلم أن مسيحيي أصفهان الذين ينتمون إلى فرق ومذاهب مختلفة، لن يتقبلوا بسهولة مواقفه وأحكامه لأنه كاثوليكيّ المذهب، وأنَّ الشاه يريد من وراء دعمه له أن يحمّله مسؤولية الأحكام والعقوبات الصادرة بحق المحكومين، ويضع وزرها في عنقه، لذلك رفض قبول المنصب[2].

«في هذا العام نفسه، سمح الشاه عباس للرهبان الكرمليين في إصفهان أن يفتحوا مدرسة باسم «سان بيير وسان بول» لتدريس اللغات الأوروبية، وليدرس فيها أطفال الرعايا الأجانب والضيوف النصارى[3].

---

(١) Don Gracia d 190

(٢) Pietro della:.«Persiona shah Abbas» P: 254.

(٣) فلسفى، نصر الله: «**زندكاني شاه عباس أول**»، ج٣، ص: ٧٠.

اوفي شهر رمضان من العام ١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م أصدر الشاه أمراً إلى جميع حكام الولايات، أن يحسنوا استقبال «جان تاده» كلما مرّ بمناطقهم، وأن يعاملوه بحفاوة واحترام[١].

وهكذا فإن الشاه عباس الذي كان يسعى إلى توثيق علاقته بملوك أوروبا وبابا روما، الذي كان له إضافة إلى إيطاليا سلطة معنوية وأخلاقية ونفوذ في جميع الممالك الكاثوليكية المذهب في العالم، استقبل بترحاب المبشرين الكاثوليك الذين كانوا يأتون إلى إيران كسفراء ومبعوثين، ووافق على الكثير من مطالبهم؛ المضرّة بسياسته الداخلية دينيّاً. فسمح للرهبان النصارى إلى أي فرقة انتموا، أن يبنوا الكنائس العديدة في إصفهان وسائر المدن الإيرانية التي يعيش فيها المسيحيون، وأن يمارسوا بحرية شعائرهم الدينية والوعظ والتبشير، وكان يدعو رؤساءهم غالباً إلى مجالسه الخاصّة، ويدخل معهم في نقاشات دينية وأخلاقية، كما كان يشاركهم أحياناً في احتفالاتهم وأعيادهم الدينية، ويجلس الساعات الطوال في الكنيسة لمشاهدة المراسم والشعائر الدينية، والاستماع إلى مواعظ الرهبان والأناشيد الدينية.

هذه الممارسات دفعت بعض الرهبان والمبشّرين إلى الظنّ أن الشاه متشوّق لاعتناق المسيحية.

في رحلته الثانية إلى إيران، وصف «أنطونيو دي كوه آ» مبعوث ملك إسبانيا معاملة الشاه له ولمرافقيه على النحو التالي:

«كان الشاه يريدنا دائماً أن نكون برفقته في تحركاته، وكان أحياناً يحيط رقبتنا بساعده، وكان يقول إنه يريد من وراء هذا التصرف أن يظهر

---

(١) ن. م. ن. ص.

لمرافقيه ولأبنائه عظيم محبته لنا، ليحترمونا وليحبونا هم بدورهم. ولكننا نحن كنا نخشى من أن تكون محبته لنا مصدر حسد المقرّبين منه لنا، وسوء ظنّهم بنا»[1]، **ويقول في مكانٍ** آخر: «**لقد ضمّني الشاه عباس أكثر من عشر مرات وقبّل عنقي، وأظهر لي الكثير من العطف والمحبة**»[2].

ويقول أنطونيو دو كوه آه «إنه كان في المرة الأولى التي سافر فيها إلى إيران محرَجاً هو ورفاقه من مقابلة الشاه عباس، ولكنّ الشاه استقبلهم بلطف وحفاوة زائدين، وأظهر احتراماً للدين المسيحي، حتى أن الرهبان في أثناء شرحهم لموضوع سفارتهم، تجرؤوا وقالوا له إنهم قد جاؤوا ليعرّفوه إلى الدين الحق وليعمّدوه. لكنّ الشاه عباس أجابهم ضاحكاً: إنه هذا الكلام يجب أن يؤجّل إلى وقت آخر»[3] ثم إنه أجلسهم بقربه، وقال لهم إنهم يستطيعون أن يختاروا البيت الذي يريدونه في المدينة كما يرغبون، وفي الوقت نفسه فرض لهم مقرّرات سنوية لنفقاتهم. وكان يدعوهم مراراً وتكراراً إلى مجالسه الخاصة، وفي إحدى المرات صحب أنطونيو دى كوه إلى مقر الحريم، وكان ذلك أقصى مظهر من مظاهر اللطف؛ في الوقت الذي لم يكن الشاه يسمح حتى لأبنائه من دخول مقر الحريم، سمح لجواريه أن يرقصن في محضر الراهب. وفي أحد مجالسه أعطى الرهبان تعهداً خطياً، أن يبني في كل مدينة يستردّها من العثمانيين كنيسة، وأنه سيسمح للرهبان النصارى بالتبشير بالدين المسيحي إذا وفى ملك إسبانيا بوعوده، وساعد الشاه في محاربة العثمانيين، وأمدّه بالمدفعية والمهندسين، ولقد مهر هذا التعهد بختمه الخاص الذي كان يحمله معه باستمرار، يختم به أوامره الخاصة

---

(١) دى كوه آ، انطونيو: «**سفر نامه انطونيو دى كوه آ**»، ص: ١٥١.
(٢) ن. م. ن. ص.
(٣) ن. م. ص: ١٥٢ ـ ١٥٣.

والمهمة، وقد صادق على توقيعه ابنه صفي ميرزا وثلاثة من كبار رجال الدولة، الذين كانوا حاضرين في المجلس.

في مرة أخرى طلب الشاه عباس إلى «أنطونيو دى كوه آ» وعدد من مرافقيه البرتغاليين أن يغنّوا له، فأطاعوه وأنشدوا له جماعياً أنشودة دينية، وقابلهم الشاه بأن عزف لهم على إحدى الآلات الموسيقية، وقرأ أشعاراً فارسية. بعد ذلك وجه كلامه إلى رجل من البندقية كان مقيماً في أصفهان منذ اثني عشر عاماً، وكان من المقرّبين إليه قائلاً: «أنت في بلاطي منذ عدة سنوات، وقد رأيت سفراء معظم سلاطين الدنيا هنا، ويمكنك أن تقسم أمام هؤلاء الرهبان، أن ما فعلته اليوم من أجلهم، لم أفعله لأحدٍ من قبل، لأن محبتي لهم وثقتي بهم تفوق الحد؛ لا أعلم ما هو الفرق بينهم وبين السفراء الآخرين، الذي جعلني أحبهم مثل هذا الحب. ربما كانت هذه مشيئة الله، لأنني أعلم، أنهم صادقون في حبّهم لله»[١]، بعد ذلك اصطحب «انطونيو دى كوه آ» إلى غرفة أخرى ليريه صورةً للسيد المسيح، كان أحد الرسامين الإيرانيين المشهورين قد رسمها نقلاً عن لوحة كانت قد جُلبت من البندقية.

يروي هذا الراهب نفسه ما يلي: «حين كنا برفقة الشاه وهو عائد من خراسان إلى أصفهان، طلب إلينا الشاه في مدينة كرمان أن نعطيه صليباً، فقدّم الأب كريستوفل صليبه، أخذه الشاه منه ووضعه في عنقه على مرأى من الإيرانيين، وبما أن رداءه كان أحمر قانياً، فإنّ الصليب الجلديّ الأسود الضخم، كان يُشاهدُ من بعيد، ثم قال لنا، اليوم لن اتعرّض لأيِ مكروه، ثم التفت إلى ابنه صفي ميرزا وكبار مرافقيه، وسألهم: إن اعتنقتُ المسيحية، هل ستقتدون أنتم بي أم لا؟ فأجابوه

---

(١) دى كوه آ، انطونيو «سفر نامه انطونيو دى كوه آ»، ص: ١٥١.

جميعاً، إنهم لا يفعلون إلا ما يرغب به الشاه ويأمرهم به»[1].

لقد كان الشاه يكثر من هذه التصرفات مسايرة لسفراء البابا وملوك أوروباذ ومما يرويه أيضاً «انطونيو دى كوه آ» في شروحه لوقائع سفره الثاني إلى إيران في العام ١٠١٧هـ/ ١٦٠٨م بعد استعادة الشاه أذربيجان وأرمينيا وقسماً من القوقاز من الدولة العثمانية: «حين وصلنا من أصفهان لرؤية الشاه في مخيّمه قرب همدان، كانت قد أعدّت لنا خيمة على ضفة نهر شديد البرودة، الطريق إليها تمرّ من أمام خيمة الشاه الكبيرة؛ حين ترجلنا رآنا الشاه وأمر حاجبه أن يدخلنا إليه، ففعلنا ونحن في ثياب السفر، فاستقبلنا بوجه بشوش وبحفاوة، وحين ركعت على ركبتي لأقبل يده، وضع يده على كتفي قائلاً: «كأنكم غير راضين لأنني لم أتمكن من رؤيتكم في أصفهان»، فأجبته: «أنا لست راضياً لأنني لم أحظ برؤيتكم، لا لأنكم لم تشاؤوا رؤيتي، فأنا قد أتيت يحدوني الشوق لأن أبارك لجلالتكم هذه الفتوحات العظيمة، ولم أحظ برؤيتكم لذلك كنت غير راض»[2].

حفاوة الشاه عباس الزائدة بالرهبان المسيحيين دفعتهم مراراً إلى دعوته لاعتناق المسيحية، وكان يجيبهم دائماً بعبارات فيها الكثير من الهزل والمكر. فلقد قال الأب كريستوفل أحد مرافقي «أنطونيو دى كوه آ» للشاه عباس، إن لديه لياقة الملك ولديه الشجاعة والرجولة، ومن المؤسف أنه ليس مسيحياً، فاستمع الشاه كعادته إلى الراهب بوجه بشوش وأجابه: إن الله وحده العلّام بأسرار القلوب، وأنا لدي ابن أمُّهُ مسيحية، وخدمُ هذا المجلس معظمهم من النصارى، فقال له الأب

---

(١) ن. م. ص: ١٧٠.

(٢) دى كوه آ، انطونيو: **«سفرنامه انطونيو دى كوه ا»**، ص: ٤٤٢.

كريستوفل: «نحن نريد أن يصبح جلالة الشاه نفسه مسيحيا». فوضع الشاه يده اليمنى على اليسرى وأجاب: «إنَّ أيَّ أمر يحتاج إلى مهلة ليتحقق»[1]. وفي مرة أخرى أجاب «أنطونيو دى كوه آ» الذي دعاه إلى التنصّر ضاحكاً: «ديني أيضاً يدعو إلى الصلاح، وأنا إن أصبحت مسيحياً لن أتمكّن من الزواج بأكثر من امرأة[2].

في أحد الأيام، قَبَّلَ الشاه عباس قسطنطين خان ابن أمير كرجستان، الذي كان يعيش في بلاطه وقد اعتنق الإسلام، بحضور الرهبان النصارى، وأجلسه بقربه، ودعا عدداً من خدمه وغلمانه وندمائه الذين كانوا من النصارى وقال للرهبان: «ترون إلى أي حدٍّ أنا لدي أصدقاء مخلصين من النصارى، وأقسم بالله العليّ العظيم، أنني أعدّهم أكثر وفاء وإخلاصاً من أي شخص آخر، وأمام الجميع قدّم شرحاً مفصلاً عن الدين المسيحي»[3]، دليلاً على اطلاعه الكامل على هذا الدين، ومن جملة ما قاله لهم، إن مجموعة من النصارى تعتقد أن عيسى عليه السلام لم يمت. ولكنهم مخطئون. حتماً إن روحه السماوية لم تمت لأنها خالدة. كذلك فإن روحي حين أموت ستبقى خالدة، ثم طلب إلى الرهبان أن يعلّموه كيف يرسم إشارة الصليب، وحين رسم أحدهم ويدعى الأب زوم إشارة الصليب، قلّده الشاه وقال للحاضرين في المجلس، ها نحن جميعاً قد أصبحنا مسيحيين.

إن معاملة الشاه عباس للرهبان المسيحيين بعفوية وبساطة، كانت تدفعهم أحياناً إلى عدم مراعاة احترام مقامه، فقد ذُكِرَ أن أحد الرهبان

---

(١) م. ن. ص: ١٣٤.

(٢) م. ن. ص: ١٧٣.

(٣) دى كوه آ، انطونيو: «**سفرنامه آنطونيو دى كو ا**»، ص: ١٣٦ ـ ١٣٧.

تقليداً للشاه عباس الذي كان يقدّم الشراب غالباً بنفسه إلى ضيوفه، ملأ كأساً وقدمها للشاه، وبما أنّ الشاه لم يأخذ الكأس منه، سكب الشراب على وجه الشاه وثيابه كما كان يفعل مع عامة الناس، ولم ينتبه إلى أن الشراب إضافة إلى تلطيخه ثياب الشاه، نجسٌ في نظر الحاضرين. أغضب هذا العمل صفي ميرزا ولي العهد الذي كان جالساً إلى جانب أبيه، لكنّ الشاه ضحك وقال له: «لا تغضب إن هذا الأمر ليس مهماً، إن هؤلاء الرهبان أشخاص بسطاء، ويجهلون آداب البلاط»[1] ويصف صاحب «عالم آراى عباسى»، اسكندر المنشي «توافد الرسل على بلاط الشاه عباس من ممالك الفرنجة، وروسيا وكاشغر والتيبت والهند، وإظهارهم لجلالته الاحترام والمودّة، وإرسال المبعوثين والسفراء إلى بلاطه تعبيراً عن صداقتهم لهم، وكانوا يقدمون إليه نفيس الهدايا دون حسبان، والملوك والنصارى وسلاطين الفرنجة، من النمسا وفرنسا وإنجلترا وهولندة، والبرتغال، وإسبانيا، والبابا أكبر الملوك النصارى وخليفة عيسى على نبينا وعليه السلام، وإمام الطوائف المسيحية، على الرغم من بعد المسافة والبحار الشاسعة ما بين المحيط وعمان، تقرّبوا إليه لبعد صيته في العدالة والسلوك المستحب مع الطبقات الإنسانية، ولم تخل أعتابه العليّة من قدوم المبعوثين والسفراء والهدايا من جميع الديار[2] كان الشاه عباس ببعد نظره السياسي، ولطمأنة سفراء الملوك الأوروبيين والرهبان النصارى، يقوم بتصرفات عجيبة جداً، بحسب المعتقدات الدينية والمستوى الفكري للإيرانيين في ذلك العصر، وقد وصل به الأمر في زيارة كان يقوم بها لقساوسة أصفهان لتهنئتهم بعيد

---

(١) ن. م. ، ص: ٦ ـ ٧.

(٢) منشي، إسكندر بيگ: **«تاريخ عالم آراى عباسى»**، طبع دار امير كبير، طهران ١٣٧١هـ ش، ج ١، ص: ٧٥٩.

الميلاد ـ وقد صادف ذلك في شهر رمضان ـ أن يشاركهم في احتساء الخمرة وأن يأمر مرافقيه جميعاً باحتسائها على كره منهم، مشاركة للمسيحيين في هذه المناسبة، فاضطر أفراد الحاشية أن يشربوا الخمرة، وأن يفطروا على محرم على كره منهم[1]، وكان قبل ذلك قد أمر أن تربّى الخنازير في مزارع بالقرب من أصفهان، ليهديها للقساوسة فيها[2].

كانت معاملة الشاه عباس للرهبان وللمبشرين النصارى في إيران وإطلاقه الحرية لهم لممارسة شعائرهم الدينية، أمراً عجيباً بالنسبة إلى القيمين على أمور الحكم في الدولة العثمانية، التي كانت على عداء مستحكم مع الدول الأوروبية. وقد ذُكِرَ أن السلطان العثماني مراد الرابع أرسل إلى الشاه عباس سفيراً ليطلب إلى الشاه منع النصارى من ارتداء الثياب الخضراء اللون، لأن هذا اللون له قدسيته واحترامه لدى المسلمين، فكان جواب الشاه عباس: «قل للسلطان، انه حين يتمكّن من منع الحيوانات من الرعي في السهول الخضراء، سأمنع أنا أيضاً المسيحيين من ارتداء الثياب الخضراء»[3].

لقد أقدم الرهبان مستغلين حسن معاملة الشاه، إضافة إلى التبشير العلني، إلى إعادة المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام إلى المسيحية. والشاه يوافقهم على أفعالهم، لتوطيد صلاته ببابا روما وبالدول الأوروبية، ولتعزيز علاقاته التجارية مع هذه الدول.



---

(١) فلسفى، نصر الله: **«زندگانى شاه عباس أول»**، ج٢، ص: ٢٦٤؛ وج٤، ص: ٢٠؛ دلال عباس: **«بهاء الدين العاملي»**، ص: ٧٤.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) Sanson (Missionaire apostolique), «Est persan du royaum de perse» paris 1969, P: 256.

ج

الصفوية والتصوّف

يعود نسب الصفويين إلى الشيخ الصوفي «إسحاق صفي الدين الأردبيلي» الذي «ولد في العام٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م في أردبيل في الشمال الغربي من إيران اليوم»[١]، وكان عدد أتباعه ومريديه الوافدين إليه من مختلف الأقطار يفوق العشرين ألف مريد.

إن حياة الشيخ صفي الدين وزهده وتقواه ونزاهته وتعلّق مريديه به، هي التي جعلت الناس ينسبون إليه الكثير من الخوارق والمعجزات، وأن يجلّوه إجلالاً عظيماً، إضافة إلى أن حالة التصوّف قد وجدت لنفسها من إيران أرضاً خصبة بعد حملات المغول، فَكَثُرَ المتصوِّفون وبالتالي كثر أتباع تلامذة الشيخ صفي الدين الذين ساروا على نهجه، ومنهم حفيده «خواجة علي» الذي كان رجل علم وهيبة، ويروى أنه عندما كان في السادسة والثلاثين من عمره، إلتقى «تيمورلنگ» في أردبيل بعد هزيمة بايزيد الأول سنة ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م، وكان ناقلاً معه عدداً من الأسرى الأتراك إلى أذربيجان، طلب عندها خواجة علي من تيمورلنگ تحرير أولئك الأسرى فوافق على طلبه «كما أنه جعل أردبيل وضواحيها

---

(١) صفا، ذبيح الله: **«تاريخ أدبيات إيران»**، طبع دار أمير كبير، ١٣٦٢هـ ش/ ١٩٨٣م، ص: ١٩. دلال عباس، بهاء الدين العاملي، ص: ٢٤.

وإصفهان وهمدان وقفاً له ولأعقابه الذكور من بعده»[1].

هؤلاء الأسرى الأتراك الذين نالوا حريتهم على يد خواجة علي، أصبحوا من مريدي العائلة الصفوية وفدائييها الذين استماتوا في الدفاع عنها، «وهم الذين حاربوا تحت لواء الصفويين أبناء جلدتهم في الحروب العثمانية الصفوية في ما بعد»[2]. توفي الشيخ في سنة ٨٣٠هـ/ ١٤٢٦م فتولى مشيخة الطريقة بعده ابنه شيخ شاه، ثم حفيده «السلطان جنيد»، الذي كان معاصراً للأمير جهانشاه التركماني في قراقويونلو، والذي توأم السلطنة الواقعية بالسلطنة المعنوية كما يقول المؤرّخون، ومن هذا المنظار حرّض الصوفيين على الجهاد وغزو الكفار، وسمى نفسه السلطان جنيد. ومنذ هذا التاريخ ارتدى الصوفيون الذين كانوا يرتدون الصوف جامة الحرب، وحملوا السلاح. تقرّب الشيخ جنيد من الأمير حسن بيگ آق قويونلو وتزوّج أخته، فازداد عدد مريديه، ثم اجتاز بعد ذلك بقليل مع عشرة آلاف محارب نهر آرس لمحاربة الشركس النصارى، وقد لقي حتفه أثناء حربه مع شروانشاه. فخلفه ابنه «الشيخ حيدر» والد الشاه إسماعيل الذي سار على خطى أبيه في تجميع الجيوش، وكان معظم جنوده من التركمان الشيعة، وقد ألبسهم الشيخ حيدر قبعة حمراء، ذات تاج واثنتي عشرة درزة، على عدد الأئمة، سُمّوا بسببها «القُزَلباش»، أي الرؤوس الحمراء بالتركية. إلا أن الشيخ حيدر قُتِل كما قتل أبوه من قبله، وهو يحاول فتح «شروان»، وقد خلف ثلاثة أبناء ذكور قُتِلَ كبيرهم أما الباقيان إسماعيل وأخوه الثالث فقد أخفاهما أنصار أبيهما في لاهيجان شمالي إيران.

---

(١) م. ن. ، ص: ٢٥.

(٢) مجير شيباني، نظام الدين: **«تشكيل شاهنشاهي صفوية»**، طبع جامعة طهران، ١٣٧٨هـ ش/ ١٩٩٩م، ص: ٦٥ ـ ٦٦.

«ولد إسماعيل ابن الشيخ حيدر، الذي غدا من بعد أول ملك من الأسرة الصفوية، سنة ٨٩٢هـ/ ١٤٨٦م، وبدأ حكمه سنة ٩٠٦هـ/ ١٥٠٠م، وتوفي سنة ٩٣٠هـ/ ١٥٢٣م. احتل أذربيجان في العام ٩٠٧هـ/ ١٥٠١م ودخل عاصمتها تبريز»[١]، وأعلنها عاصمة له، ثم توّج نفسه ملكاً على بلاد فارس.

«في بداية عمل الشاه إسماعيل كان مريدوه وأتباعه يسمّون بالصوفيين، ولهذا السبب كان الشاه إسماعيل يُدعى في البلدان الأوروبية «الصوفي» وهو الاسم الذي حمله التجار والسفراء والأوروبيون معهم، وظلّ هذا الاسم يطلق على ملوك الصفوية الآخرين»[٢].

لم ينقضِ زمنٌ طويلٌ حتى صار لقب الصوفي والقزلباش مترادفَيْن، إلى أن غلب اللقب الثاني في أواخر سلطنة إسماعيل الثاني، وصار أتباع الملك ومحبوه، من جميع العشائر التركية التي كانت تحمل السيف في ركابه، يُعرفون بالقزلباش.

منذ ذلك الحين، صار للقب الصوفي مفهوماً محدداً، وصار يطلق على طوائف القزلباش التي كان لها سابقة في التصوف، والتي كانت تتميّز من الآخرين بخدمة العائلة الصفوية والإخلاص لها. وكان الصوفيون لهذا السبب في معظمهم من الطوائف الثلاث «روملو»، و«شاملو»، و«قاجار»، وكان الشاه رئيسهم ومرشدهم، أو «المرشد الكامل».

«في زمان الشاه طهماسب جاءت مجموعة أخرى من الشيعة ومن أولاد المريدين القدماء للصفوية من ديار بكر وسائر أنحاء آسيا الصغرى

---

(١) دلال عباس: **«بهاء الدين العاملي»**، ص: ٣٠.

(٢) Creasy, «History of the ottoman turks», London, 1877, p: 211.

إلى إيران وانضموا إلى جماعة الصوفيين، وحين توفي الشاه طهماسب كان عددهم في قزوين عشرة آلاف»[١].

كان الصوفيون أقرب إلى الشاه من سائر الطوائف، والأكثر إطاعة له وتضحية في سبيله. «وكان رئيس صوفيي كل طائفة يدعى خليفة، ورئيس جميع الصوفيين يدعى خليفة الخلفاء، وكان هذا المقام أحد المناصب الكبرى، لأن خليفة الخلفاء بالنسبة إلى الصوفيين، كان يعدّ نائب «المرشد الكامل»، وكانت طاعته واجبة كطاعة الشاه[٢].

فقد كانت إطاعة أوامر المرشد الكامل الشرط الأساسيّ للتصوف، دون أي سؤال، وكانت التضحية بالروح من أجل المرشد الكامل أدنى مراتب الإخلاص: «إذ إن أي إهمال أو قلة اهتمام من جانب الملك وولي النعمة، يؤدّي إلى سخط المرشد الكامل؛ وقسوته عليهم في طريق الإخلاص يعدونه نقصاً فيهم يستوجب تزكية النفس وتطهيرها. وكانوا يصبرون على أنواع الأذى والألم الجسدي والمعنوي، ولا يشيحون بوجوههم عن أعتاب المرشد الكامل، ليغسلوا أدران ذلك النقص بعرق الخجل ومضاعفة الخدمة الطاهرة، ليصبحوا مؤهلين ظاهراً وباطناً[٣].

كانت التضحية والشجاعة والصدق من لوازم التصوّف، وإذا كذب أحد الصوفيين على المرشد الكامل، فإنه يستحق الموت، وينفذ العقاب به الصوفيون الآخرون دون إبطاء. حدث في السنة الثانية من حكم الشاه عباس الأول، «أن تنكّر شاهوردى خان حاكم قراجه داغ، ابن الخليفة أنصار قراداغلو، لسياسة الدولة الصفوية، وأعلن ولاءه لجعفر باشا قائد

(١) Malcolm, Jogn: «History of Persian», Two vols, London, 1815, P: 95.

(٢) Creasy, S: «History of the ottoman turks», P: 180.

(٣) منشى، إسكندر بيگ: «**تاريخ عالم آراى عباسي**»، ج ١، ص: ٣٢٥.

الجيش التركي وحاكم تبريز، وأرسل ابنه إليه[1] فقد كانت مدينة تبريز والقسم الغربي من أذربيجان في ذلك الحين تحت سلطة الدولة العثمانية، وكان الشاه عباس في خراسان حين اعتدى الأتراك على قراجة داغ، ومن الصعب أن يقدم المساعدة لحاكمها. لكن الشاه عباس بعد هذه الحادثة بثلاث سنوات أي في العام ١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م، ألقى القبض على هذا القائد «غير الصوفي»، وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة أيضاً أي في العام ١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م أمر بقتل أعوانه ومؤيّديه بجرم العداء للصوفية.

ويروي اسكندر بيگ الرواية على هذا النحو: «إنّ عدداً كبيراً من أهل ولاية «قراجة داغ» كانوا ولا يزالون يعلنون الولاء للعائلة الصفوية، وحين التجأ الخاقان سليمان شاه أبو البقاء شاه إسماعيل نور الله مرقده خوفاً من الأعداء إلى جيلان»[2]، أقام في لاهيجان عدة سنوات، ووضع صوفيو هذه السلسلة أنفسهم في خدمته، وكذلك جمع من صوفيه قراجه داغ، ويعرف هؤلاء اليوم بين مريدي الصفويين باسم الصوفيين اللاهيجانيين القدماء، وبهذا اللقب السامي يتفوّقون رتبةً على سائر الصوفية. «وحين سيطر الروم العثمانيون بقيادة جعفر باشا على دار السلطنة تبريز، انحاز شاهوردى خان ابن الخليفة أنصار، وقد كان حاكماً على قراجه داغ إلى الروم، متنكراً لعائلته، وتخلّى عن تاج القزلباش واعتمر مجوّزة الروم، ووصل إلى أسماع الشاه، أن المشار إليه حين أعلن ولاءه للروم، أرسل ابنه إلى جعفر باشا، فأرسل الباشا رسله إلى شاهوردى خان لأخذ البيعة من أعيان قراجه داغ، فأمرهم شاهوردى

---

(١) Malcolm, John: «History of Persian», P: 101.

(٢) منشي، اسكندر بيگ: **«تاريخ عالم آراي عباسي»**، ج ١ ص: ٣٣٠.

خان طوعاً أو كرهاً أن يطيعوه، وكان الأجدى أن يطيع هؤلاء إرادة مرشدهم الكامل، لأن واجبهم إطاعته في الشدّة وفي الرخاء، وأن يصبروا على عظيم البلايا، وترجيحاً لرضا المرشد الكامل على الأغراض الدنيوية. شاهوردى خان الذي بدأ الأمر الشنيع لقي عقابه، كما أن الجماعة التي اسودّ وجهها في ذلك الحين وانفضّت من حول المرشد الكامل لقيت جزاءها، وذهبت إلى الجحيم، وقد قتلت على أيدي الخلفاء والصوفيين الذين كانوا على قيد الحياة»[1] وكان الهدف الأساسي أن تخرج هذه الطبقة من دائرة الصوفية، ليتميّز الصوفي من اللاصوفي.

كان الملوك الصفويون يختارون صنَّاع الأسلحة وحرس مقر الحكومة وقصر السلطنة من أفراد هذه الطبقة، وكان عددٌ من خيرة الصوفيين، هم حرَّاس الشاه الشخصيون يلازمونه في حلّه وترحاله وينفّذون أوامره دون إبطاء. كان هؤلاء يطيلون شواربهم، ويعتمرون كسائر أفراد القزلباش التاج على رؤوسهم، وكانوا مسلحين بالسيوف والخناجر والبلطات يعلّقونها على أكتافهم، وعددهم لا يتجاوز المئتين أو الثلاث مئة، كانوا إذا غضب الشاه على أحد وأراد قتله، يقوم هؤلاء بقتله وتقطيعه إرباً إرباً في محضر الشاه، أو يقتلونه دوساً بالأقدام، وأحياناً كانوا يأكلونه حيًّا.

كان هؤلاء يرافقون الشاه في حلّه وترحاله، يحرسونه وينفذون أوامره، إلّا حين كان يخرج للنزهة مع حريمه، فإن الخصيان هم الذين يتولون حراسته.

---

(١) م. ن، ص. ن.

كان مقر الحكم أو القصر الملكي مقفلاً، وأيّ مجرم كان يلتجئ إليه يصبح في أمان ولا يستطيع أحد قتله أو إخراجه منه حتى الشاه، لكن الشاه كان بإمكانه أن يأمر بعدم تقديم الطعام له، فيضطر لمغادرة مقر الحكم، ولهذا السبب كان حرس القصر من الصوفيين يستغلون مثل هؤلاء اللاجئين استغلالاً كبيراً.

«لم يبق من مظاهر التصوّف القديم سوى حلقات الذكر يقيمونها ليالي الجمع وفي الأعياد، في أماكن مخصصة من المباني الملكية، وفي زمان الشاه عباس الثاني والشاه سليمان كانت حلقات الذكر تقام في مكان يدعى طاووس خانه»(١).

كان الشاه عباس شديد النفور من الصوفيين ولم يكن يحبهم ولا يثق بهم لكثرة ما عاين من تدجيلهم ونفاقهم وسعيهم وراء المال والشهرة والمناصب. «إضافة إلى أنهم في بداية ملكه تآمروا مع أبيه الشاه المخلوع محمد خدابنده لإعادته إلى العرش»(٢).

«أمر الشاه محمد خدابنده، جماعة الصوفية، وهم يقيمون حلقة الذكر، أن يسألوا الشاه عباس «من هو مرشدنا»، وبما أن الابن لا يمكنه أن يكون المرشد الكامل بوجود الأب، فإنهم سيعدون الشاه محمد خدابنده هو المرشد وهو الملك، فتقع الفتنة حينئذ بين أنصار الأب والابن». بدأوا حلقة الذكر والشاه محمد خدابنده ومرافقوه يراقبون المشهد من وراء النافذة. وبما أن الشاه عباس قد علم بما يضمره

---

(١) انظر، دلال عباس: «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ٧١، نقلاً عن «زندگانى شاه عباس أول»، ج٢، ص: ٣١٩ إلى ٣٤٤.

(٢) Malcolm, John: «History of Persian», P: 118.

هؤلاء، توجّه نحو هذه الحلقة مع «محمد قلي بك جغتاى»، وسألهم وهو واقف في أعلى الإيوان: هذه الليلة ليست ليلة الجمعة، أهي ذكرى مولد أحد الأئمة، فعقدتم حلقة الذكر لإحيائها؟ ردّ الصوفية: لدينا مشكلة نريد لها حلاً، فأمرهم الشاه أن يعرضوا مشكلتهم، فقالوا: إننا لا نعرف من هو مرشدنا. ونريد أن نعرف من هو؛ فقال الشاه عباس: الأمر لا يتم على هذا النحو، وإنما تختارون من بينكم ناطقاً باسمكم ويأتي معه مرافقان، وأنا سأقول له الجواب. فأرسلت جماعة الصوفية، زعيم الحلقة الذي كان المسبب لهذه الفتنة، مع اثنين آخرين، وفي محضر الشاه عباس لم ليكونوا قد تكلّموا بأكثر من كلمتين وقبل نطقهم بالتالية، أمر بقتل الثلاثة، ونفذ الحكم بزعيمهم بنفسه. حينئذ أُسقط في يد محمد خدابنده وتفرّق المشاركون في حلقة الذكر حفاةً، وفشل المخطط»[1].

«لقد عامل الشاه عباس طبقة الصوفية في عهده باحتقار، وقلّل من اعتبارهم وأهميتهم تدريجياً، إلى أن تدنّى عملهم من ملازمة الشاه، إلى كناسين لعمارات السلطنة وحراس وجلادين، وغير ذلك من الأعمال الدنيا»[2]؛ وعلى الرغم من بعدهم عن التدين الحقيقي، ظلّوا في نظر العامة محترمين ومقدّسين، وكان البعض يعتقدون أن لقمة من طعامهم يمكن أن تشفي الأمراض لأنها مباركة.

والشاه عباس لدهائه وضمان حب العامة له، ظلّ يحافظ على بعض المظاهر العامة التي تدل ظاهرياً، على إيمانه بالصوفية. احتفظ

---

(١) «History of Persian», Malcolm, John: P: 118.

(٢) Creasy, S: «History of the ottoman turks», P: 196.

لخليفة الخلفاء بمقامه الروحاني في البلاط، وكان هذا الأخير يحضر إلى مجلس الشاه مع الصوفيين الآخرين، ويتقدم من الشاه وهو يحمل وعاء فيه حلوى «السكر نبات»، يهنئه بالعيد فيأخذ الشاه حبّة حلوى ويضعها في فمه، وكذلك يفعل الأعيان والسراة، يتناول كلُّ واحدٍ منهم حبّة، يضعونها على رؤوسهم أو يأكلونها.

«أحياناً كان بعض الأعيان وسائر الناس، يذهبون إلى حلقة خليفة الخلفاء ليطلبوا السماح والعفو، وينحنون أمامه على ركبهم، فيضربهم هو بعصاه على أكتافهم وعلى ظهورهم، وهكذا يخلّصهم من ذنوبهم، وكانوا يسمّون هذا العمل اعترافاً. وهذه بدعة من بدع كثيرة أخرى أدخلها هؤلاء إلى التصوف»[1].



(١) دلال عباس: «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ٧١.

د

التشيّع في استر آباد
ودور الأستر آباديين في الدولة الصفوية

كانت الدولة الصفوية تعتمد على ثلاث قوى: سياسية وعسكرية وعلمية. عسكرياً كانت تعتمد على القزُلباش الذين كانوا في معظمهم من الأناضول، وسياسياً وإدارياً على الطاجيك وعلى الناطقين بالفارسية. أما الهيئات العلمية فلقد كانت خليطاً من العرب والعجم.

إن تواجد القزلباش والطاجيك معاً أوجد بينهم تنافساً، يذكّرنا بالصراع الذي كان يدور بين أتراك ما وراء النهر والإيرانيين في العصور السابقة، منذ عهد السلاجقة وحتى عصر المغول الإيلخانيين.

بين الهيئات الإدارية والسياسية، كان هنالك إيرانيون من مدن مختلفة. ونجد في المصادر التاريخية لتلك المرحلة، أسماء الأشخاص الفاعلين، وشهرتهم التي تدلّ على المدن التي ينتسبون إليها[١].

تجدر الملاحظة أن لقب أستر آبادي كان عددياً يتفوق على الألقاب الأخرى، علماً أن أسترآباد لم يكن لها وضعٌ استثنائي خاص، وجغرافياً كانت تقع في نقطة بعيدة في الشمال الشرقي لإيران، وكانت

---

(١) الساوي نسبة إلى ساوه، أو الأستر آبادي نسبة إلى أستر آباد، أو الإصفهاني نسبة إلى إصفهان.

تبدو ظاهرياً وكأن لا دور لها في التحوّلات السياسية والعسكرية في إيران. لكن لأسباب سيتم التحقق منها في هذا البحث، لعبت دوراً لافتاً في العصر الصفوي الأول على الصعيد الديني.

ربما كان ضرورياً أن نشير إلى أنّ أسترآباد كان لها دورٌ مهم في قيام الدولة القاجارية. «لكن هذا الأمر سببه على الأغلب تهجير الشاه عباس لقبيلة القاجار في العام ٩٩٥هـ/ ١٥٨٦م من شماليّ غربي إيران إلى هذه النقطة، وأسكنهم في قلعة آباد ليؤمنوا الحماية لهذه الناحية»[١]، مساعي هذه الطائفة إلى السلطة، أثمرت على يد الآغا محمد خان، الذي توّج سلطاناً في العام ١٢١٠هـ/ ١٧٩٥م.

إن أحد الأسباب لنفوذ أستر آباد في العصر الصفوي، هو أن هذه المدينة كانت شيعية المذهب، ورواج التشيع في تلك الناحية كان تدريجياً، واستغرق مرحلة زمنية طويلة. ويذكر القاضي نور الله الشوشتري: «إن أهل جرجان مشهورون بالتشيّع، وهم متصلّبون فيه، كما ورد على ألسنة الجمهور»[٢]، ربما كان لا يزال في العصر الصفوي سنّة يعيشون فيها وبخاصة من المهاجرين التركمان إليها، فقد جاء في مرسوم أصدره الشاه لإعفاء أهلها من الضرائب، أن هذا الإعفاء هو لشيعة «دار المؤمنين أستر آباد» فقط، ولا تخفّف الضرائب عن أهلها السنّة. وعلى المستوفين للضرائب أن يتحققوا من عدم وجود «سنّة» في الخفاء، لأن هؤلاء سيستجوبون في هذه الدنيا، وسيخجلون في الآخرة من جدي عليٍّ أمير المؤمنين. «وفي مرسوم أصدره الشاه عباس الثاني في العام

---

(١) سبهر، محمد تقي لسان الملك: «**ناسخ التواريخ**»، طهران دار أساطير، ١٣٧٧هـ ش/ ١٩٩٨م، ج١، ص: ٨ ـ ٩.

(٢) الشوشتري، القاضي نور الله: «**مجالس المؤمنين**»، دار إسلامية طهران، ١٣٥٤هـ ش، ج١، ص: ٩٩.

١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م أيضاً هنالك إشارة إلى أسبقية الاسترآباديين في التشيّع من سائر البلاد، وإلى معاملة الملوك الصفويين الأوائل لهم معاملة مميزة»[١] إضافة إلى التشيّع الإمامي، كانت أستر آباد قبل تشكيل الدولة الصفوية بقرنين مكاناً لظهور موجة من البدع نذكر منها «الحروفية» و«النقطويّة»، التي استفحلت في العصر التيموري ثم في العصر الصفوي. لكن على الرغم من تغلغل الأفكار الغالية والعرفان في جميع أنحاء إيران بين النحل المنتسبة إلى الصوفية، كان في أستر آباد حوزة فكرية محددة المعالم إطارها التشيع الاثني عشري، لكن مما يؤسف له أن الجوانب العلمية والكلامية لهذا المذهب ليست معروفة كما ينبغي، لكنّ الأمر المسلّم به، هو تبعيته لمذهب الحلَّة الفقهي، يقول الافندي: «إن أحد الشخصيات الاثني عشرية المشهورة في القرن التاسع، سديد الدين الجرجاني، الذي كانت له آثار في اللغة الفارسية، وهي استفسارات فقهية وأجوبة عنها، وكانت له أيضاً كتابات أخرى بالفارسية في الفقه»[٢].

في الواقع كان أساس الفكر الديني في أستر آباد في القرن السادس وما بعده مبنياً على التشيع الإمامي الاثني عشري، وهذا ما كانت تحتاجه الدولة الصفوية منذ بداية تأسيسها، «وكان ذلك وراء المكانة الخاصة التي حظيت بها أستر آباد تدريجياً، وجعل القوى الموجودة فيها تتمتع بنفوذ لافت في الدولة الجديدة، في الوقت الذي كانت فيه المدن الشيعية الأخرى تفتقر إلى القوى الفاعلة فكرياً»[٣]، وإذا كانت قم والري تعدّان

(١) ستوده، منوجهر: **«ازآستارا تا استرآباد»**، انجمن مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٧٧هـ ش، ج٥، ص: ١٦٩.

(٢) الأصفهاني، افندى، الميرزا عبد الله: **«رياض العلماء وحياض الفضلاء»**، طبع مكتبة الخيام، قم، ١٤٠١هـ، ج٢، ص: ٤١٣؛ وج٧، ص: ١٧٩.

(٣) جعفريان، رسول: **«روزگار صفوى»**، طبع دار نشر أديان، قم ١٣٤٨ هـ ش/ ٢٠٠٥م، ص: ٢٦٥.

المركزين القديمين للتشيع في إيران، إلا أنهما في القرنين التاسع والعاشر الهجريّين، لم يكن لهما على الصعيد الحضاري أو الفكري أهمية خاصة.

إن عدداً من الأستر آباديين الذين تربوا في هذه المدينة وفي جيلان إحدى المراكز العلمية، كان لهم دور كبير في بداية الحكم الصفوي، وفي استقرار هذه الدولة في ما بعد. «وكما حمل عدد من الأستر آباديين بدعة «الحروفية» إلى الدولة العثمانية، فإنّ عدداً آخر منهم نشروا الفكر الإمامي في الهند. ومما لا شك فيه أن أهمية أستر آباد العلمية، ذات مكانة مميزة»[١].

كان لمنطقة أستر آباد بعامة ولمدينة جرجان بخاصة موقع استراتيجي مميز بالنسبة إلى إيران، «فهذه المدينة كانت الحد الفاصل بين إيران وجيرانها، وكانت تعدّ جداراً يعزل إيران عما حولها»[٢]. كانت مكاناً يمكن أن يكون تحت سلطة إيران، ويمكن أن يشكّل منطقة خطر لها. كان سكان أستر آباد طيلة قرون من الإيرانيين، وكان لديهم ثقافياً حسّ مشترك مع باقي المدن الإيرانية.

«كانت أستر آباد في الواقع تشكل الحدود الجغرافية لإيران، والحدود العرقية أيضاً»[٣] وقد ورد في كتاب «الشاهنامة» وفي كتاب «ويس ورامين» ذكر عدد من المدن الإيرانية مثل جرجان وخراسان، والري بالإضافة إلى همدان ونهاوند وإصفهان، وكان ذلك يعدّ التركيب الطبيعي للتواصل بين هذه المدن لتشكيل المنطقة الجغرافية المعروفة بأستر آباد.

---

(١) ن. م. ن. ص.

(٢) ن. م. ص: ٦٦٢.

(٣) ن. م. ص: ٢٦٨.

كانت جرجان إلى ما قبل نشوء الدولة الصفوية تحت حكم التيموريين، وكان آخر حكامها «ميرزا ولد ابن السلطان حسين بايقرا»، وحين أصبح الأوزبك ورثة التيموريين في شرقيّ خراسان، طمحوا إلى إحكام سيطرتهم على كامل خراسان حتى دامغان وأستر آباد. لذا كانوا دائماً حين يهاجمون خراسان يصلون إلى أستر آباد، ويغيرون عليها، وكانوا يتمكّنون في بعض الأحيان من تعيين حاكم عليهم.

كان الأوزبك يشكّلون المشكلة الخارجية لأستر آباد التي كانت تعاني أيضاً من مشاكل داخلية، ويشرح اسكندر بيگ المنشي المسألة على هذا النحو: «كانت دار الملك أستر آباد في العصور السابقة مركز الحكم لولاة جرجان وطبرستان، وعلى الرغم من أن معظم أهالي هذه الديار، كانوا من أهل التقوى والصلاح، إلا أنها لم تخلُ من مسبِّبي النزاعات والاضطرابات. كالمجموعة التي تسمّت باسم المسودّة (أصحاب الثياب السود)، الذين عاثوا في الأرض فساداً، وجمع آخر كان الجمهور يدعوهم «يقه تركمان» من قبائل «صاين خانى» من المشاغبين التابعين لسلطان خوارزم، امتدت تعدياتهم إلى صحراء أستر آباد وسهولها الفسيحة، وكانوا يقيمون في المنطقة الواقعة بين ماء جرجان والأتراك، لذا فإن هذه المنطقة كانت عرضة للفوضى، وكان حكامها في نزاع دائم»[1]. وهكذا كانت أستر آباد مهدّدة من ثلاثة جوانب:

أولاً: الأوزبك.

ثانياً: تعديات المسوّدة.

ثالثاً: التركمان.

---

(١) منشي، اسكندر بيگ: **«تاريخ عام آراى عباسي»** ج ١، ص: ١٠٦.

أما الأوزبك فإنهم بعد استيلائهم على شرقي خراسان، توجهوا نحو غربها، وكانوا يريدون السيطرة على أستر آباد التي كان يحكمها بديع الزمان ميرزا ولد، ابن السلطان حسين بايقرا، الذي فرّ بعد هزيمته على يد أوزبك خان من أستر آباد متوجهاً إلى العراق وأذربيجان، ووصل إلى بلاط الشاه إسماعيل «الذي أرسل بيرم بيگ قرامانلو لاستقباله، وأدخله إلى مجلسه المبارك، حيث احتلّ المكان اللائق به»[1].

في الوقت الذي كان فيه شيبك خان يسيطر على ولاية بسطام حتى نهاية تركستان، «تحرك الشاه إسماعيل بعد سيطرته على إيران وأستر آباد، ففر حاكم دامغان «أحمد سلطان» صهر شيبك خان إلى هرات، وفر حاكم أستر آباد «خواجه أحمد قنقراط» إلى خوارزم»[2]. وهكذا دخلت هذه الناحية تحت سلطة الدولة الصفوية، ولجأ الخواجة «مظفر بتكجي» أحد أعيان أستر آباد إلى بلاط الشاه إسماعيل، وأصبح أحد قادة الجيش الصفوي. بعد ذلك بمدة قصيرة عاد الأوزبك وسيطروا من جديد على أستر آباد، وقد ذكرت المصادر التاريخية «أن الشاه إسماعيل كان قد أسكن «بديع الزمان ميرزا ولد» في الريّ، ولكنّ هذا الأخير ذهب إلى أستر آباد لاسترجاعها دون إذن الشاه إسماعيل»[3]، لكن الأوزبك أوقعوا به الهزيمة، ففرّ إلى الهند، وبعد مدة عاد إلى إيران فأسره السلطان سليم في تبريز، ومات في ديار العثمانيين بعد أربعة أشهر من أسره. «في هذه السنة نفسها، انفصل محمد زمان ابن بديع الزمان عن معسكر الشاه إسماعيل، وذهب إلى أستر آباد وسيطر عليها، لكنّ

---

(١) ن. م ن. ص.

(٢) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوي**»، طبع دار نشر أديان، قم ١٣٨٤هـ ش/ ٢٠٠٥م، ص: ٢٦٨.

(٣) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوى**»، ص: ١٦٩.

الصفويين وفيهم الخواجه مظفر بتكجى الذي كان أستر آبادياً ألحقوا به الهزيمة ففرّ. وفي العام ٨٢٩هـ/ ١٢٥١م عين الشاه إسماعيل «زينك خان شاملو» حاكماً على أستر آباد[1].

بعد وفاة الشاه إسماعيل أراد «عبيد خان الأوزبكي» استعادة هراة من أيدي الصفويين، وحين عجز عن ذلك توجه نحو استرآباد، فهرب حاكمها زينك خان، بعد قليل من المقاومة، إلى الريّ، فخضعت أستر آباد للأوزبك وعيَّن عبيد خان ابنه «عبد العزيز سلطان» حاكماً لها. عاد عبيد خان إليها وفر زينك خان منها إلى «فيروز كوه»، وهنالك قتل على أيدي الأوزبك في العام ٩٣٤هـ،١٥١٣م بعد ذلك بمدة وجيزة أيضاً اشتبك الجيش الصفوي مع «زنيش بهادر» أحد قادة الأوزبك وقتلوه، وكانت هذه الضربة موجعة بالنسبة إلى الأوزبك.

مع عودة الشاه طهماسب إلى العاصمة (قزوين)، عاد عُبيد خان وأغار على خراسان، وأرسل في العام ٩٣٨هـ/ ١٥٣١م أحد قادته المدعو «قميش أوغلان» إلى أستر آباد. في العام ٩٣٩هـ/ ١٥٣٢م كانت أستر آباد تحت سيطرة الأوزبك، وقد أرسل الشاه طهماسب أخاه «القاس ميرزا» إلى هذه المدينة، التي وصلها الجيش الصفوي في منتصف الليل، وكان قواد الأوزبك جميعاً في الحمّام، حصل اشتباك وقتل عدد كبير من الأوزبك وفرّ الآخرون. وبقي «القاس ميرزا» في أستر آباد حاكماً لها.

أما بالنسبة إلى المسوّدة (أصحاب الثياب السود)، الذين كانوا من المشاغبين الداخليين في أستر آباد، فليس هنالك اتفاق بين الدارسين حولهم. هنالك تحليل يقول: إن عدداً من سادات فندرسك، شكّلوا في

---

(١) ن. م. ص: ٢٧٠.

أثناء هجوم الأوزبك على خراسان قوة مقاومة محلّية لمقاومة الأوزبك، باسم «المسوّدة». لكن مصادر العصر الصفوي التاريخية تنظر إلى هؤلاء نظرة سلبية. فبحسب المصادر، فإن محمد صالح بتكجي ابن الخواجة مظفر، أحد أعيان أستر آباد، انفصل عن الدولة الصفوية، واعتزل في منطقة تدعى «كبود جامه» و«فارسك»، متفرغاً لملذاته، مقترفاً للمحرّمات، وتجمّع حوله عدد من المشاغبين، وأعلن عصيانه لسلطة الشاه ولأوامره؛ يقول اسكندر بيگ المنشي: «لقد جمع حوله جماعة من المسودّة، وبدأ التمرّد والعصيان، واستولى على بعض القصبات»[١].

«في العام ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م حاول «علي أوزبك»، الذي كان قد هاجم أستر آباد في العام ٩٥٥هـ/ ١٥٤٨م أن يغير عليها من جديد، لكن الموت عاجله وأجهض محاولته هذه»[٢].

«وهكذا بقيت أستر آباد ونواحيها لمدة بمنأى عن خطر التركمان الخارجين، لكن الأمر لم يكن على هذا النحو بالنسبة إلى تركمان الداخل»[٣].

بعد عدّة سنوات أرسل الشاه طهماسب أحد الأمراء المعروفين، ويدعى السيد حسين، وزيراً لمدة سنتين في أستر آباد لحمايتها من خطر تركمان الداخل أو المدعوين «يقه تركمان».

«في العام ٩٨١هـ/ ١٥٣٧م استدعى طهماس» السيد بيگ ولد ابن معصوم بيگ الصفوي، حاكم أسترآباد إلى العاصمة، وعيّن مكانه «شاه ولى سلطان تاتى»، الذي كان حاكماً من قبل على مشهد. بعد وفاة هذا

---

(١) منشى، اسكندر بيگ: **«تاريخ عالم آراي عباسي»**، ج ١ ص: ١٠٤.
(٢) جعفريان، رسول: **«روزگار صفوى»**، ص: ٢٧١.
(٣) ن. م. ص: ٢٧٢.

الأخير في العام ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م تولى حكم أستر آباد محمد سلطان ذو القدر»[1].

بعد موت الشاه طهماسب اختل حبل الأمن في هذه النواحي ـ كما في غيرها ـ وعاد المسودّة الذين يسميهم مؤرّخو العصر الصفوي «أوباش المدينة»، إلى العصيان، كذلك بدأت حملات الـ «يقه تركمان»، إلى حدّ أن حاكم أستر آباد «محمد حاجى لر»، لم يتمكّن من البقاء فيها. وفي العام ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م أصبح «ميرزا علي سلطان قارجار» حاكم هذه المدينة»[2].

وفي العام ٩٩٦هـ/١٥٧٨م سيطر الـ «يقه تركمان» على استرآباد، كما سيطر «جاجم خان أوزبك» على بعض هذه النواح قادماً من خوارزم. في العام ٩٩٦هـ/ ١٥٧٨م عيّن الشاه عباس «بدر خان أفشار» حاكماً على أستر آباد، لكنّ الأوضاع في هذه المنطقة خرجت من أيدي الصفويين. وقد ذكر اسكندر بيگ منشي في حوادث العام ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٥م في أثناء كلامه على حملة القزلباش على تلك المنطقة: «لقد كانت تلك الولاية لمدة خارج سلطة القزُلباش تخضع لسلطان عشائر «ايل صاين خاني» وايمور وفرقة المسوّدة»[3].

بالنسبة إلى خوارزم التي كانت تقع بين الأوزبك والصفويين، أصبحت هي نفسها. موضوع نزاع بين الدولتين، فأمراء خوارزم الذين عانوا من اعتداءات الأوزبك، التجأوا مرّات عديدة إلى الدولة الصفوية، التي كانت تحسن استقبالهم. لكنّ هؤلاء الحكام، ما أن ارتاحوا من خطر الأوزبك، حتى بدأوا بمعارضة الصفويين.

---

(١) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوى**»، ص: ٢٧٥.

(٢) ن. م. ن. ص.

(٣) منشى، اسكندر بيگ: «**تاريخ عالم آراى عباسي**»، ج ١، ص: ١٥٠.

كانت المشكلة الأساسية في تحرّك التركمان، انهم بعد سيطرة الأوزبك على خوارزم ـ لأنهم على مذهبهم ـ كان يمكن أن يوجدوا المشاكل في أستر آباد. «لذلك فإن الشاه عباس ببعد نظره، وخوفاً من أن يعمد الـ «يقه تركمان» بأمر من الأوزبك إلى مواجهة أستر آباد، عيّن «علي بارخان»، وهو من طائفة (إيمور) التركمانية حاكماً عليها؛ فاستطاع أن يحمي أهالي أستر آباد من عشائر «صاين خاني»، واستمر على هذا النهج لعدة سنوات، وكان هذا التدبير حكيماً[1].

في العام ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م لم تكن الأوضاع مستقرة في أستر آباد، لذلك وجّه الشاه عباس بعد فتحه لخراسان، وهو في طريق العودة، مسارهُ نحو أستر آباد، ليقضي على المتمردين فيها ويقدّم لنا اسكندر بيگ منشي ـ الذي يولي أخبار أستر آباد اهتماماً خاصاً ـ شرحاً وافياً عن الأوضاع فيها.. فهو بعد أن يتكلّم على مائها الجاري وهوائها الرائق وأهلها الأتقياء الصالحين، يؤكّد: «أنها كغيرها من المناطق الإيرانية الشمالية، لم تكن خالية من الأوباش والأوغاد الذين كانوا يرفعون أحياناً راية العصيان والتمرّد، وكانوا يسمون «المسوّدة»، وكذلك كانت القبائل التركمانية «صاين خانى»، أوخلو وكوكلن وايلور وايمور سالور التي كانت تعيش في سهول جرجان»[2]، كانت تتعدى على أستر آباد، وبعد أن قدم اسكندر بيگ شرحاً مفصلاً لتعديات «المسوّدة»، «والتركمان على أستر آباد، لعدم وجود من يدافع عنها من قبل الدولة الصفوية»[3] أشار إلى الخوف من أن تمتد هذه الأوضاع إلى مازندران.

حين عيّن الشاه عباس «علي بارخان» حاكماً على أستر آباد،

---

(١) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوي**»، ص: ٢٧٧.

(٢) منشى، اسكندر بيگ: «**تاريخ عالم آراى عباسي**»، ج ١، ص: ٧٥٠.

(٣) ن. م. ن. ص.

هدأت الأوضاع إلى حدٍّ ما، لكن ليس كما ينبغي، فقد قُتِل ابنه على يد المسوّدة، إلى أن فكّر الشاه عباس في العام ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م أن يتصدى للأمر بنفسه، وهو بدحره لقبيلة «اوخلو» وتعقّبها، أخاف القبائل الأخرى؛ «ومن ثم أقدم على بناء القلعة التي كانت أسُسُها قد وُضِعَت في زمن الشاه طهماسب، فشعر أهل هذه المنطقة بالأمان، وفي الوقت نفسه هدّم القلاع الأخرى، ونزع أسلحة القبائل»[١]، بحيث اهدر دم كل من وجد في داره سلاحاً أو سيفاً، مما أرغم «يقه تركمان» على الاذعان وتنفيذ أوامر الشاه عباس بالإكراه، وقد أعدم الشاه وقتها عدداً كبيراً من المتهمين بإثارة الفتن والفساد والاعتداء على أعراض النسا، «وعلقت أجسادهم على أبواب المدينة ليكونوا عبرة لمن يعتبر، وأفلت آخرون بعد أن سحلت عيونهم»[٢].

أشار اسكندر بيگ من ضمن كلامه على عدم جواز أخذ الأسرى من المسلمين، كما كان يفعل العثمانيون في تبريز والأوزبك في مشهد، إلى أن «أسرى أستر آباد لم يُعاملوا كأسرى الكفّار»[٣]: «عيّن الشاه عباس، «فريدون خان» وهو من الشركس حاكماً في هذه المدينة، فردّ المهاجمين التركمان، ونشر الأمن في تلك الديار، وجاء بعده بهبود خان، ثم خسروخان وهما أيضاً من الشركس[٤].

من المفيد أن نشير هنا إلى أنَّ الشاه عباس، «حين استقر في السلطة، تخلَّص من نفوذ زعماء «القزلباش» تدريجياً بأن جرّدهم من مناصبهم المهمَّة.. ثم أنشأ على غرار الانكشارية جيشاً من الكرج

---

(١) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوى**»، ص: ٢٧٨.
(٢) منشى، اسكندر بيگ: «**تاريخ عالم آراى عباسي**»، ج ١، ص: ٥٧٩ ـ ٥٨٤.
(٣) م. ن. ص: ٥٨٤.
(٤) م. ن. ص: ٦٢٩.

والشركس والأرمن الداخلين حديثاً في الإسلام. وحوّل الحكم الذي كان قبله لا مركزياً، إلى حكم مركزيّ صار فيه حكّام الولايات مجرّد مرؤوسين يأتمرون بأمره، وكان يعزل من يشاء منهم ساعة يشاء، فشعروا أنّ بقاءهم في مناصبهم متعلّق برضا الشاه عنهم أو غضبه عليهم[١].

دور أستر آباد العلمي الثقافي

ما من شك في أن أستر آباد لعبت دوراً مهماً في العصر الصفوي، ففي هذه المدينة كان يتواجد علماء كبار، كما أن لها تفكيرها الخاص الذي يعود إلى ميراثها القديم لمدينة جرجان؛ ونشير إلى «أن من الواجب عدّ هذه المدينة من إحدى المدن الثقافية المهمة في إيران، بعد نيسابور والري وأصفهان»[٢].

في القرن التاسع الهجري، كانت المراكز العلمية في الشرق الإسلامي محصورة في هراة وشيراز والنجف. «لهذا السبب كان الأستر آباديون الذين يرغبون في تحصيل العلم يتوجهون إلى إحدى هذه المدن بحسب ميولهم وإمكاناتهم»[٣].

أ ـ المهاجرون إلى النجف هم بصورة عامة الفقهاء.

ب ـ المهاجرون إلى شيراز هم قبل كل شيء من المتكلمين.

ج ـ المهاجرون إلى هراة في الوقت الذي كانوا يتعلمون «علم الكلام»، يتلقّون أيضاً تربية أدبية وإدارية خاصة.

---

(١) عباس، دلال: «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ٤٩ ـ ٥٠..
(٢) جعفريان، رسول: «**روزگار صفوى**»، ص: ٢٨٠.
(٣) ن. م. ن. ص.

ومن المعروف أن جدالاً كبيراً قد احتدم في النصف الأول من العصر الصفوي بين الفقهاء من خريجي النجف وبين المتكلمين من خريجي شيراز: «وقد تجلى هذا النزاع الفكري على أشدّه بين الشيخ «علي الكركي» وبين «غياث الدين منصور دشتكي»، وقد ناصر الشاه طهماسب الشيخ الكركي، فعاد الدشتكي إلى شيراز»[1].

ويتميّز أصحاب النهجين من بعضهما، ولكل منهما آثاره ومؤلفاته الفقهية الخاصة به. وكان العلماء الأستراباديون الذين درسوا في النجف، يروجون الأفكار الفقهية والكلامية، وبخاصة ما يتعلق منها بعلم الكلام. وكانت ترجمة «الرسالة الجعفرية»، و«نفحات اللاهوت» خطوتين مهمتين في إيران، قام بهما علماء أستر آباد الذين درسوا في النجف.



(١) ن. م. ص: ٢٨٢.

الفصل الثاني

سيرة الميرداماد

وحياته العلمية

○ **مدخل**

أ ـ اسمه ونسبه.

ب ـ حياته ونشأته الدراسية ووفاته.

ج ـ أساتذته وتلامذته ومؤلفاته.

د ـ مكانته بين أقرانه.

هـ ـ مكانته الاجتماعية والسياسية.

مدخل

إن الشهرة ليست حكراً على فرد أو جماعة أو شعب من الشعوب، وليس لها هوية ولا انتماء ولا وطنٌ معينٌ، إنها تكمن في مخلوقات الله سبحانه وتعالى جميعها من الإنسان إلى الحيوان والنبات وعالم الجماد والطبيعة. فالحديث عن شخصية علمية رفيعة حديث شيق وممتع، وفي الوقت ذاته صعب ومستصعب، فما بالك بالميرداماد هذه الشخصية العلمية الفذة، والذي يعدّ وجهاً لامعاً هو بحق من ألمع الوجوه الفلسفية والعلمية، وقد فاق أهل زمانه في الفصاحة والبلاغة والإنشاء، كما فاقهم في الحديث والفقه.

وفي هذا الفصل سوف أتناول سيرة هذا العالم الفذ وحياته من خلال الحديث عن نشأته ودراسته وتلامذته وأساتذته، واستعراض مؤلفاته كافة، وتبيان مكانته الاجتماعية والسياسية. آملين من وراء ذلك أن نرسم الملامح المشرقة لهذا الحكيم البارع والعالم الكبير، وننتزعها من مرآة التاريخ المعتمة؛ ونعرض فلسفته التي هي فلسفة عالمية وأفكاره التي تعكس أفكار المتقدمين ومحطة جهودهم، والتي تتألق في قصر الإبداع، في قمة المعارف الإسلامية والقرآنية.

❑ ❑ ❑

أ

اسمه ونسبه

هو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الأستر آبادي الأصل، أصفهاني المنشأ والموطن، اشتهر بـ «داماد» بالفارسية «الصهر». وهذا اللقب »من ألقاب أبيه لأن والده صهر المحقق الثاني الشيخ علي بن عبد العالي الكركيّ، فأُمّ المير محمد باقر هي ابنة المحقق الثاني، ولذا سمّي والده المير محمد باقر بالداماد وبقي هذا اللقب له ولابنه»[١] «والمتخلّص في مضامير الشعر بالإشراق كان ـ رحمة الله تبارك وتعالى عليه ـ من أجداد علماء المعقول والمشروع وأذكياء نبراء الأصول والفروع»[٢]، و«كان شاعراً بالفارسية والعربية مجيداً»[٣]. ذكر صاحب كتاب فلاسفة الشيعة المرحوم الشيخ عبد الله نعمة أنه «كان من أئمة الحكمة والفلسفة والكلام والفقه والآثار وغيرها. ظهر في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر للهجرة، شخصيته علمية مرموقة في جوانب

---

(١) التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان: **«قصص العلماء»**، دار المحجة، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ٣٥٦.

(٢) الخوانساري، محمد باقر: **«روضات الجنات»**، الدار الاسلامية، بيروت، ب.ت.، ج٢، ص: ٦١.

(٣) الحر العاملي: **«امل الأمل»**، ج٢، ص: ٢٤٩.

الفلسفة والمنطق والتشريع وغيرها»[1]. «فاق في علم اللغة صاحب القاموس والصحاح. هو في العلوم العربية حيّاض علوم أهل الأدب، وقد فاق أهل الزمان في الفصاحة والبلاغة والإنشاد والنظم والنثر، وسّلم له العلماء الأعلام في المنطق والحكمة والكلام، وفاق الجميع في الحديث والفقه، وهو في علم الرجال، من أكامل الرجال والمتفرّد في علم الرياضيات بجميع أقسامه والوحيد في المقال»[2] ومن ألقابه: برهان الدين، داماد، سيد الأفاضل، شمس الدين، المعلم الثالث، الميرداماد[3] وهو أشهر ألقابه.

❑ ❑ ❑

(١) نعمة، عبد الله: «**فلاسفة الشيعة**»، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م، ص: ٤٤١.

(٢) التنكابني: «**قصص العلماء**»، ص: ٣٥٦.

(٣) البهبهاني، السيد علي الموسوي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ٥٤.

ب

حياته ونشأته الدراسية ووفاته

حياته:

كان ولادة السيد محمد باقر سنة ٩٦٩هـ/ ١٥٦١م[١] في مشهد من أب هو محمد الأستر آبادي وأم لم يذكر اسمها. وكان أبوه أحد العلماء والفقهاء معاصراً للمحقق الثاني الشيخ عبد العالي الكركي الذي زوجه من ابنته أم محمد باقر[٢] وكان سبب هذا الزواج كما يُروى رؤيا شهدها الشيخ الكركي حيث رأى في إحدى الليالي «أمير المؤمنين علي عليه السلام في الرؤيا وأمره بأن يزوج ابنته إلى السيد محمد الأستر آبادي لكي ينجب منها صبياً، ويرث هذا الصبي علوم الأنبياء والأوصياء»[٣] وبسبب هذه الرؤيا زوج ابنته إلى السيّد محمد الأستر آبادي، ولكن بعد مدّةٍ قصيرة وقبل أن تنجب ولداً ماتت. فأدهشته وفاتها بسبب الرؤيا. وبعد مدّة أيضاً

---

(١) البهبهاني، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ٤٥. وقد ذكر أن تاريخ ولادة الميرداماد كان سنة ٩٦٩هـ/ ١٥٦١م.

(٢) ذكر علي أوجبي تاريخ الولادة في تصحيح كتاب «**الجذوات**»، ص: ١٩، نقلاً عن كتاب «**نخبة المقال في أسماء الرجال**» ص: ٩٨.

(٣) الخامنئي، السيد محمد: «**ميرداماد**»، حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٤هـ ش، ص: ٤.

رأى الإمام علياً عليه السلام للمرة الثانية في المنام مسمياً الشيخ قائلاً له «كان قصدنا من الزواج بنتك الثانية» فزوج العلامة الكركي ابنته الثانية للسيد محمد لتنجب له ولداً سُمِّي بـ «محمد باقر الأسترآبادي».

إن معرفة بنات المحقق الكركي يتوقف على معرفة أصهاره، إذ إن المؤرخين وأصحاب التراجم يذكرون بنات العلماء ويفردون لهن ترجمةً خاصة، إذا كان لهن دور فعال في المجتمع أو مستوى علميٍّ رفيع. وبما أن بنات الكركي لم يتمتعن بذلك فقد أهملهنَّ التاريخ كما أهمل الكثيرات من أمثالهن، ولم يضبط لنا عددهن على الأقل. فهناك من يذهب إلى أنهن اثنتان، وآخر يجعلهن ثلاثاً، وثالث يزيد عليهن واحدة فيجعلهن أربعاً، ويبالغ آخر فيجعلهن خمساً. ونحن نثبت هنا ما صح لدينا من عددهن اعتماداً على ذكر المصادر لأزواجهن:

- **الأولى**: تزوجها في لبنان السيد ضياء الدين أبو تراب الحسن ابن السيد شمس الدين أبي جعفر محمد الموسوي العاملي القزويني، ثم الاردبليّ، وأنجبت له السيد حسين الكركي، المعروف «بالأمير السيد حسين المجتهد»[(1)].
- **الثانية**: «تزوجها السيد زين العابدين الموسوي الحسيني العلوي العاملي الكركي الإصفهاني»[(2)].
- **الثالثة**: «تزوجها السيد شمس الدين محمد الحسيني الأسترآبادي، المعروف بـ الداماد وماتت في حياته ولم تنجب له»[(3)].
- **الرابعة**: «اسمها أمّ البقاء تزوجها ايضاً السيد الداماد بعد وفاة

---

(١) منشى، إسكندر بيگ: «**تاريخ عالم آراى عباسى**»، ج١، ص: ١٤٥ و٤٥٨.
(٢) الأصفهاني «**رياض العلماء وحياض الفضلا**»، ج ١، ص: ٣٩.
(٣) الخوانساري، محمد باقر: «**روضات الجنات**»، ج٢، ص: ٦٢٤.

أختها، وأنجبت له السيد محمد باقر المعروف بـ الميرداماد»[1].

ونعرف تاريخ وفاة أستاذه الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي «والد الشيخ البهائي» في سفر الحج سنة ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م؛ وعلى هذا الأساس كانت مدة دراسته عند الشيخ حسين في مشهد وقزوين في سن الشباب من سنة ٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م إلى سنة ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م. وهذا يطابق ما ذكره بعض المؤرخين مثل إسكندر بيگ منشي وتقي الدين الحسيني. ومن هذه التواريخ نفهم بأن الشيخ المحقّق الثاني عبد العالي الكركي لم ير حفيده حيث «توفي في سنة ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م قبل ولادته».

نشأته الدراسية:

ترعرع الميرداماد في طفولته وشبابه في مدينة مشهد المقدسة، ودرس حسب مناهج تلك الأيام المواد التالية: الأدب العربي، الفقه والأصول، الحديث وعلم الرجال، دراية الحديث والمنطق والكلام والفلسفة. وقد أتم دراسته على أيدي الأساتذة البارعين في مشهد. ويذكر بأنه في أثناء شبابه حيث تمتع بذاكرة خصبة وهمة في التحصيل، استطاع أن يتعلّم كتب الإشارات والشفاء لابن سينا، ويكتب رسائل وحواشي في الفلسفة وسائر العلوم.

يقول الحسيني في كتابه «خلاصة الشعراء» أنّ الميرداماد في سني الطفولة في مدينة مشهد شرع باكتساب العلوم، ومع انه كان صغيراً فقد درس كتباً فلسفية مهمة من قبيل «الشفاء» و«الإشارات»، واستوعب الكثير من المباحث في الفلسفة والعلوم الأخرى. وبعد ذلك سافر إلى مدينة قزوين حيث صبّ اهتمامه على التدريس ... وخلال سنة ٩٨٨ هـ ـ

(١) منشى، إسكندر بيگ: **«تاريخ عالم آراى عباسى»**، ج١، ص: ١٤٦.

١٥٨٠م ترك قزوين متّجهاً إلى دار السلطنة في كاشان لبضعة أيّام ثمَّ انتقل إلى أصفهان حيث استقر به المقام»[١].

كان السيد الميرداماد من العلماء الذين توافرت لهم كل أسباب الرفاهية المادية في الحياة، ومع ذلك كان شديد الزهد كثير العبادة، مُعرضاً عن لذائذ الدنيا وبهرجها ومغرياتها، وقد كان يكثر من السجود والصلاة في كل مرّة يفرغ فيها من التدريس أو التحقيق.

وجاء في كتب التراجم والسير في وصف عباداته أنه خلال أربعين عاماً لم يمد رجليه في فراشه للنوم، وهي كناية عن كثرة صلاته وعبادته في أثناء الليل، ولمدة عشرين عاماً لم يشغل نفسه في الأفعال الجانبية حتى المباحة منها، بل اقتصرت انشغالاته اليومية على المستحبّات والواجبات من العبادات، حيث كان يقضي الساعات الطوال كل ليلة في الصلاة والعبادة وقراءة القرآن والأدعية والأذكار.

الجدير بالذكر أن السيد الميرداماد لم يكن مولعاً بالسفر، بل كان قليل السفر، بحيث اقتصرت سفراته القليلة على زيارة الإمام الرضا عليه السلام في مشهد المقدسة.

وفــاتــه:

توفي الميرداماد سنة ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م عندما كان بصحبة الشاه صفي الدين الصفوي خليفة الشاه عباس في زيارة إلى العتبات المقدسة بالعراق، حيث كان يتلو الآية الشريفة ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴿٢٨﴾﴾[٢] وكان ذلك قرب قرية ذي الكفل بين الحلة

---

(١) نقلاً عن كتاب «**حكيم استر آباد**»، للدكتور علي الموسوي مدرس بهبهاني، ص: ٤٨.

(٢) سورة الفجر، الآيتان: ٢٧ ـ ٢٨.

والـنـجـف، ونُـقـلـت جـنـازتـه إلـى الـنـجـف ودفـن هـنـاك: بـحـسـب الخوانساري[1].

وصيـتـه:

لقد حظي محمد باقر الداماد، بمكانة علمية مرموقة بفضل زهده وتقواه وورعه، وهذا ما قرّبه من البلاط الملكي، هذا العالم الجليل لم يأت ومن خلال وصيته على ذكر شيء مادي أو حسي، بل على العكس خلف وراءه ثروة رائعة ستتناقلها من بعده الأجيال على مر العصور.

كتب وصيته في العشرين من شعبان سنة ١٠٤٠هـ ١٦٣٠م في مدينة كربلاء.

«بسم الله الرحمن الرحيم، ويشهد عبد الله الضعيف النحيف، الضئيل الذليل، محمّد الذي يدعى باقر الداماد الحسيني أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً أحداً فرداً صمداً قدّوساً، لم يتّخذ في عزّ جلالته صاحبةً ولا ولداً، ولا ارتقب في صنع فعاله عاقبةً ولا أمداً. وأنّ صفوة الورا وناخلة البرايا محمداً عبده ورسوله وبعيثه وسفيره؛ وأنّ قرم الأصفياء ويعسوب الأوصياء، سيّد المسلمين وأسوة الصّديقين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عبدالله ووليّه ومنتصاه وصفيّه، وأن الأوصياء الطاهرين من ولد علي وفاطمة: الحسن والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى، ومحمد بن علي، وعلي بن محمد، والحسن بن علي، والحجة الخلف الصالح، القائم بأمر الله، المرتقب لإعلاء كلمة الله، سمِيّ رسولِ الله وكنيّه، أئمّةٌ وولاةٌ وحججٌ.

---

(١) الخوانساري، محمد باقر: «**روضات الجنات**»، ج٢، ص: ٦٦.

وأن الموت حقّ، والقبر حقّ، ومساءلة منكر ونكير في القبر حقّ، والبعث حقّ، والنشور حقّ، والحساب حقّ، والاكتساب حقّ، والوقوف حقّ، وتطاير الكتب حقّ، وإنطاق الجوارح حقّ، والوقوف بين يدي الله ـ عز وجل ـ للحساب حقّ، والجنة حقّ، والنار حقّ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور، وأنّ الله سبحانه هو الأوّل والآخر منه البدو واليه المصير»[1]..

❑ ❑ ❑

(١) أما الغرض من تحرير هذه الصحيفة الصحيحة الشرعية أن الوصي الشرعي لديّ السيد، أعز أولاد الروحاني الأمير السيد أحمد، والفاضل نوراً محمداً الأصفهاني الكامل، والفاضل الشيخ محمد سعيد، والشيخ سعيد، عندي مهم، إذا أجابت داعي الحقّ وقلت لبيگ، أن يصرفوا مبلغ خمسين توماناً تبريزياً ممّا تركته عمّا في ذمتي للحج والصلاة والصوم، وينفقوا ثلثًا ممّا تركت من المتبقيات من الكتب، وغيرها مما يطلق عليه اسم الشيء، ينفق في سبيل الله، ويعطوا مبلغ ثلاثين توماناً تبريزياً لزوجتي «**زهرة**»، ويعطوا مبلغ ثلاثين توماناً للحاج نوروز، وعشرين توماناً إلى ملّا طالب. جناح المكتبة الموجودة في منزلي الواقع في حي «**الشيخ يوسف البنا**» في دار السلطنة بأصفهان، لزهرة الوارد ذكرها. والجناح الذي فيه الحاج نوروز أعلى وأسفل يعطى له، وما تبقى من البيت هو ملكٌ لابنتي أعزم «**أم البقاء**»، والمذكورة زهرة أمينة، قولها معتبر، ولا أحد يحكي كلاماً فوق كلامها.

ج

أساتذته وتلامذته

أساتذته

تلقى الميرداماد علومه على أئمة عهده وهي تشمل: الفقه والحكمة والحديث والنظم والنثر والكلام والمنطق وغيرها. وذكر بعض المؤرخين أسماء أساتذته كالتالي:

١ ـ «الشيخ عبد العالي بن علي بن العالي الكركي»[(١)] وهو خاله.

لُقب بنور الدين، وعُرِفَ بشيخ المحققين (المحقق الثاني) وذلك نظراً لحذاقته وبراعته في التحقيق والتدقيق وجودة التعبير، وهو أشهر من أن يُعَرَّف في هذا المجال. بل يكفيه فخراً أنّ ابنَ الشهيد الثاني من تلامذته. وقد ولد في ١٩ ذي القعدة ليلة الجمعة من عام ٩٣٦م/ ١٥٢٩م.

افتخر على أقرانه أسلاف عصره، حيث يعود الفضل إليه في ترويج وانتشار مذهب التشيع في إيران ونشره، بل قيل عنه إنه ظهرُ الشيعة وظهيرها بعد أبيه المحقق الكركي. توفي سنة ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م بأصفهان ودفن في الزاوية المنسوبة إلى سيد الساجدين عليه السلام. ومن أبرز مؤلفاته:

---

(١) التنكابني: **«قصص العلماء»**، ص: ٣٥٦.

- الشرح الكبير على الرسالة الألفية للشهيد.
- الرسالة الجعفرية ألّفها في خراسان.
- رسالة الرضاع.
- حاشية الشرائع.
- رسالة في أحكام السلام والتحية.

٢ ـ «فخر الدين محمد الحسيني السماكي الأسترآبادي معاصر الشاه طهماسب الصفوي»[١].

من علماء دولة الشاه طهماسب الصفوي ومن كبار تلامذة المحقق الثاني الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وموضع ثقته، له شرح الجعفرية، سمّاه المطالب المظفّرية في شرح الرسالة الجعفريّة وهو أول من شرحها باسم سيف الدين مظفّر الجرجاني، وترجم كتاب أستاذه «النفحات» من العربية بالفارسية.

٣ ـ «نور الدين علي بن الحسن العاملي»[٢].

من تلامذة الشهيد الثاني ورد ذكره في جميع المراجع والمصادر التي تحدثت عن أساتذة الميرداماد، ذكر اسمه فقط. وليس ثمة تفاصيل أخرى عن هذه الشخصيّة.

٤ ـ «تاج الدين حسين الصاعد بن شمس الدين الطوسي»[٣].

كان له عند الميرداماد مكانة عظيمة فكان يحمده كثيراً، وقد تحدّث عنه بالعظمة والافتخار ضمن مخطوطاته الموجودة في جامعة طهران.

---

(١) البهبهاني، السيد علي الموسوي: **«حكيم أسترآباد»**، ص: ٤٩.

(٢) البهبهاني، السيد علي الموسوي: **«حكيم أستراباد»**، ص: ٤٩.

(٣) ن.م، ص.ن.

٥ ـ «حسين بن عبد الصمد العاملي والد البهائي»[١].

ولد في جبل عامل جنوبي لبنان في شهر محرّم الحرام سنة ٩١٢هـ/ ١٥٠٦م، وأصله في جبل عامل اشتهروا بزهدهم وورعهم وعبادتهم، وقيل عنهم إنهم أصحاب كَرامات، بينما البعض الآخر صرح بأنه ولد في جباع مسقط رأس آبائه وأجداده ودرّس في مدينة بعلبك. وهو من أعلام العلم والفقه والأدب، لا بل من أبرز المدققين والموثقين والمعتمد عليهم في هذا المجال، لدرجة أنه عُدَّ من أفضل أهل زمانه وذلك بسبب تفرّده بمعرفة بعض العلوم دون سواه.

وقد تخرّج على يديه جملة من أجلّاء الفلسفة وأبرعهم ولعل من أبرزهم السيد الميرداماد الذي كان رائداً من روّاد الفلسفة والحكمة، وقد تميّز بشخصيته العلمية الفذّة وثرائه الفكري.

ومن آثاره ومؤلفاته الجليلة التي ما زال يتناقلها ويتوارثها العلماء والباحثون معتمدين عليها في أبحاثهم وتأليفهم مثل:

- كتاب العقيدة الطهماسبية (كتبه للشاه طهماسب الصفوي).
- شرح على ألفية الشهيد الأول.

تلامذته

ومن نشاطاته المذكورة تلمذته لعدد كبير من الطلاب، حيث اهتم الميرداماد بشكل ملحوظ بتخريج علماء يأخذون على عاتقهم تطبيق البرنامج العلمي في زمانه.

يمكن تقسيمهم إلى قسمين:

---

(١) نعمة، عبد الله: **«فلاسفة الشيعة»**، ص: ٤٤٢.

أولاً: مجموعة من المشهورين الذين لديهم مكانة خاصة في عالم المعرفة والعلم مثل:

١ ـ محمد بن إبراهيم المعروف بالملاصدرا الشيرازي:

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف «بالملا صدرا» و«بصدر المتألهين». إنه أعظم فيلسوف إسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة وأكبر حكيم إشراقي. اكتنف الغموض حياته ونشأته، فلم تتحقق سنة ولادته، فالبعض رجح أنه ولد في مدينة شيراز عاصمة فارس في تلك الحقبة. رحل إلى إصفهان لإكمال دراسته، وهناك تلقّى علومه على يد الشيخ بهاء الدين العاملي. بعد وفاة أستاذه البهائي عكف على الدراسة لدى فيلسوف عصره السيد محمد باقر الداماد، فقد عُرف عنه تأثره الشديد بشخصية أستاذه (الداماد) واحترامه الزائد له قال عنه:

«سيدي وسندي وأستاذي في العلوم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية». أما في ما يتعلّق بمؤلفاته فقد وضع كتباً في الفلسفة والحكمة الإشراقية ما زالت تعدُّ المعين الذي يلجأ إليه طلاب العلم وروّاد الفلسفة.

٢ ـ ملا شمس الجيلاني:

فيلسوف عاش في الحجاز سنة ١٠٤٧هـ/ ١٦٣٧م، ألف كتباً عديدة (يوجد نسخ منها في مكتبة جامعة طهران)، له رسالة «حدوث العالم» كتبها في أثناء وجوده في مدينة طوس، ورسالة أخرى بعنوان «إظهار الكمال على أصحاب الحقيقة والحال».

بالإضافة إلى رسالة في «إثبات وجود الله سبحانه وتعالى» وهي جزء من كتاب التحقيقات في أحوال الموجودات.

وقد خلّف وراءه آثاراً ذات قيمة علمية مميزة ومنها: مسالك اليقين في «الغيبة»، «الوجود الخارجي وصفات الكمال للباري» على طريقة المشائية والإشراقية.

٣ ـ محمد حسين الجلبيّ:

هو أحد النوابغ البارزين في علوم الفلسفة، كتب رسالة بعنوان البداء وقد أثنى في مقدمتها على مكانة الميرداماد العلمية وتنوع ثقافته وجمعه لمختلف أنواع العلوم.

٤ ـ ملا خليل غازي القزوينيّ:

أحد العلماء الأجلاء الذين ذاع صيتهم في عصر الميرداماد. وضع شروحاً باللغة الفارسية والعربية على كتاب الكافي سماها «الصافي والشافي». كتب رسالة في الحجّة عليه السلام. وله أيضاً حاشية على كتاب مجمع البيان ورسالة «النجفية»، ورسالة «قصبة وجمل في النحو ورموز التفاسير الواقعة في الكافي والروضة وغيرها».

٥ ـ السيد أحمد العاملي صهره وابن خاله:

تعمّق في دراسة كتاب الشفا لابن سينا عند الميرداماد، ثم قام بوضع حاشية له سماها مفتاح الشفا والعروة الوثقى، أنجز كتابه في سنة ١٠٣٦هـ/ ١٦٢٦م.

ومن أهم آثاره:

١ ـ كتاب «كحل الأبصار»، وهو شرح لكتاب «الإشارات» لابن سينا.

٢ ـ كتاب «كشف الحقائق»، وهو شرح لكتاب «تقويم الإيمان» للأستاذ الميرداماد.

ثانياً: مجموعة من التلامذة الذين لم يتوفّر لدينا الكثير عن حياتهم.

نذكر أسماءهم:

١ ـ محمد حسن زلالي الخوانساري.

٢ ـ حسين بن حيدر الكركي مفتي أصفهان.

٣ ـ عبد الغفار الجيلاني.

٤ ـ عادل بن مراد الاردستاني.

٥ ـ سلطان العلماء.

٦ ـ ميرزا شاهرخ بيكاوزير.

٧ ـ عبد الله السمناني.

٨ ـ مير منصور الجيلاني.

٩ ـ محمد تقي أبي الحسن الحسيني الأستر آبادي.

١٠ ـ الملّا عبد المطلب بن يحيى الطالقاني.

١١ ـ علي دوست بن محمد.

١٢ ـ أبو الفتح الجيلاني.

١٣ ـ السيد الأمير فضل الله الأستر آبادي.

١٤ ـ نظام أحمد.

١٥ ـ قطب الدين الأشكوري العارف.

مؤلفاته

خلف الميرداماد للمكتبة العربية والإسلامية مصنفات في غاية من الأهمية، شملت علوماً مختلفة كالفلسفة وعلم الكلام والمنطق والحديث والهندسة.

الكتب والرسائل:

١ ـ كتاب الأيام الأربعة:

في فضيلة وشرف أعمال الأيام الأربعة المهمة (دحو الأرض، عيد الغدير، ولادة رسول الله ﷺ، يوم المبعث) ويقال انه لم يستطع إتمام هذه الأعمال الأربعة، حيث كتب فقط عن أعمال وآداب يوم دحو الأرض بناء على طلب الشاه صفي ابن الشاه عباس الصفوي. طبع في بومباي بالهند سنة ١٣٠٣ هـ ش/ ١٩٢٤م، وفي إيران سنة ١٣١٧هـ ش/ ١٩٣٨م باللغة العربية.

٢ ـ كتاب الأفق المبين:

ويُعدُّ من أهم الآثار الفلسفية للميرداماد باللغة العربية، ويعرف هذا الكتاب بأسماء أخرى هي: دستور الحق، فرجار اليقين، حيث يفصّل ويشرح الوجود والزمن والدهر.

نظراً لأهمية هذا الأثر كتب بعض الحكماء والعديد من تلامذة الميرداماد الحواشي والتعليقات حوله نذكر منها: حاشية نظام الدين أحمد الكيلي، حاشية عبد الغفار الكيلانيّ، حاشية المير السيد أحمد العلوي، حاشية شريف الكشميري، وحاشية الآغا علي المدرس زنوزيّ، طبع في طهران سنة ١٣١٥هـ ش/ ١٦٣٦م.

٣ ـ كتاب أنموذج العلوم:

يشرح في هذا الكتاب باللغة العربية عن عشرين مسألة مهمة من مسائل الرياضيات والكلام والأصول والفقه مثل: الحدوث والقدم ـ الدهر ـ الزمان. يوجد نسخة من هذا الكتاب في جامعة طهران.

٤ ـ كتاب الإيقاظات:

طُبع هذا الكتاب طبعة حجرية في ٣٢٣ صفحة في سنة ١٣١٤ هـ

ش/ ١٩٣٥م باللغة العربية، حيث يتناول المسائل المهمة والمعقّدة في الجبر والاختيار، والقضاء والقدر الإلهيَّيْن، ويشمل هذا الكتاب مقدمة وستة فصول (إيقاظات).

كتب باللغة العربية عبد الغفار الكيلاني وهو أحد تلامذة الميرداماد حاشية على هذا الكتاب.

٥ ـ كتاب الإيماضات والتشريفات:

طُبع هذا الكتاب مع مجموعة مصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م باللغة العربية، ويتحدث فيه عن الحدوث والقدم، ويعرف هذا الكتاب باسم «الصحيفة الملكوتية والحكمة النبويّة».

كتب كلٌّ من المير السيد أحمد العلوي وعبد الغفار الكيلاني حواشي على هذا الكتاب.

٦ ـ كتاب تأويل المقطعات (في أوائل السور القرآنية):

وفيه تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية وتأويلها، ويذكر الميرداماد هذا التفسير في كتابيه «القبسات» و«نبراس الضياء» كتبه باللغة العربية.

٧ ـ كتاب تقويم الإيمان:

وهو في علم الكلام باللغة العربية، طُبع هذا الكتاب في طهران سنة ١٣٧٦هـ ش/ ١٩٩٧م، بإشراف جامعة طهران.

٨ ـ كتاب الجذوات والمواقيت:

طُبع هذا الكتاب في بومباي سنة ١٠٢٣هـ، وفي طهران سنة ١٣٨٠هـ ش/٢٠٠١م، وقد كتبه بناءً على طلب الشاه عباس الصفويّ ليرد فيه على علماء الهند حول شبهة وتفسير الآية الكريمة ﴿...فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ

﴿لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ﴾[1]، الذين تساءلوا عن نجاة موسى عليه السلام عند احتراق الجبل عندما تجلّى الباري عزّ وجل. وقد كتبه باللغة الفارسية بأسلوب صعب ولم يكمله، وقد سُمّي بهذا الاسم لورود الجذوة والميقات في عناوينه الرئيسية، وتوجد نسخة بخط المؤلف في مكتبة السيد محمد المشكاة بطهران.

٩ ـ كتاب الحق اليقين في حدوث العالم:

يعتقد المرحوم الآغا برزك الطهراني أن كتاب «الحق اليقين في حدوث العالم» هو نفسه كتاب (الجمع بين رأيين) كتبه الميرداماد باللغة العربية، وقد ورد في كتاب تاريخ عالم آراي عباسي أنّ اسم الكتاب هو «قياسات الحق اليقين»؛ طبع الكتاب في طهران.

١٠ ـ كتاب خلسة الملكوت:

طُبع طبعة حجرية في٣٢٣ صفحة سنة ١٣١٤/ هـ ش١٩٣٥م وهو باللغة العربية، في حاشية كتاب «القبسات» وفي مجموعة مصنفات الميرداماد سنة ١٨٣١هـ ش/ ٢٠٠٢م، ويُعدّ من أهم كتبه الفلسفية.

١١ ـ كتاب الدعاء:

ترك الميرداماد مجموعتين من الأدعية بخط يده باللغة العربية، وهذا الكتاب، ما زال موجوداً عند حفيد من سلالته هو الحاج السيد جعفر الميردامادي، وطبع ضمن مجموعة (كنجينه بهارستان).

١٢ ـ كتاب ديوان إشراق:

طُبع مرتين في سنة ١٣٦٣هـ ش/ ١٩٨٤م، وسنة ١٣٧٩هـ ش/

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣

٢٠٠٠م، وهو يضم مجموعة من الأشعار باللغتين الفارسية والعربية، وفيها مثنوي مشرق الأنوار، قصائد، غزليات ورباعيات.

١٣ ـ كتاب الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية:

طُبع طباعة حجرية في ٢١٧ صفحة سنة ١٣١٩هـ ش/ ١٩٩٤م باللغة العربية، وهو عبارة عن شرح لكتاب دائرة المعارف «الكافي» لمؤلفه محمد بن يعقوب الكليني، ويتناول فيه ثماني وثلاثين مسألة منها، في علم الدراية وأحوال بعض رواة الحديث، وفي علم الأحوال في المبحث الأخير منها. بقي هذا الكتاب غير مكتمل مثل بعض كتبه.

١٤ ـ كتاب السبع الشداد:

في فنون من العلوم. كتب هذا الكتاب بخط يده باللغة العربية سنة ١٠٢٣ هـ ١٦١٤م وهو عبارة عن أجوبة لسبع مسائل في الأحوال الفقهية، لذلك عرف بهذا الاسم، ويشرح في خاتمة هذا الكتاب مسألة تتعلّق حول قول «نية المؤمن خير من عمله» غير مطبوع.

١٥ ـ كتاب سدرة المنتهى:

وهو أحد التفاسير المهمة للقرآن الكريم باللغة العربية، وتوجد نسخته الأصلية الوحيدة في مكتبة برلين، وصورة عن الصفحة الأولى منها في المركز الثقافي الفرنسي في مدينة طهران، ولم يطبع.

١٦ ـ كتاب الصراط المستقيم:

وهو على طريقة الفلسفة اليونانية والحكمة اليمانية باللغة العربية، منه نسخة خطية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في إيران. طُبع مرتين في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهو يتناول مسألة حدوث القدم، وربط الحادث بالقديم.

١٧ ـ كتاب القبسات:

وهو من أهم كتبه حول حدوث القدم، ومن أشهر كتبه المعروفة باللغة العربية، والميرداماد شرع في تأليفه يوم مولد النبيصلى الله عليه وسلم وقد فرغ من كتابته في السادس من شعبان سنة ١٠٣٤هـ/ ١٦٢٤م، وقد طُبع بإشراف جامعة طهران، وفي مقدمة هذا الكتاب طبعة مقالة للباحث الياباني ايزوتوسو ومقالة الباحث الفرنسي كوربان باللغة الفارسية.

١٨ ـ الرسالة إثبات ولاية الإمام علي عليه السلام:

هذه الرسالة في إثبات ولاية الإمام علي عليه السلام بالاستناد إلى الأدلة العقلية، وهي باللغة العربية، ولم تطبع.

١٩ ـ رسالة الاثني عشرية:

أو عيون المسائل المنطوية على لطائف الدقائق وطرائف الجلائل. طُبعت نسخة منها ضمن مجموعة من اثنتي عشرة رسالة، تتناول مسائل فقهية مثل الصلاة والطهارة بأسلوب استدلالي ومتوافق مع ذوق العرفاء، كتبها الميرداماد باللغة العربية قبل سنة ١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م، ولم تطبع.

٢٠ ـ رسالة استدلال على الوجود الذهني:

حسب ما ذُكر في قائمة مكتبة جامعة طهران. كتب الميرداماد هذه الرسالة باللغة العربية مع أربع رسائل أخرى في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م، وقدّمها إلى تاجا حسين شارحاً فيها إثبات الوجود الذهني، لم تطبع.

٢١ ـ رسالة الاستشراق:

حديث من الميرداماد إلى جانب نسخة من تفسير سورة (يس)

باللغة العربية، وكتبها تلميذه ملا صدرا الشيرازي، طبعت بإشراف جامعة طهران.

٢٢ ـ رسالة الإعضالات / الإعضالات العويصة:

رسالة في فنون العلوم والصناعات باللغة العربية، طُبعت طباعة حجرية في سنة ١٣١٧هـ ش/ ١٩٣٨م، وضمن مجموعة مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي عبارة عن حلٍّ لعشرين مشكلة في الرياضيات والمنطق والفلسفة والكلام والفقه والأصول.

٢٣ ـ رسالة البرهان الأسدّ والأخصر للفارابي:

هذه الرسالة ضمن مجموعة من رسائل الميرداماد كتبها بخط يده باللغة العربية في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م لتاجا حسين، وهي شرح عن البرهان المذكور غير مطبوعة.

٢٤ ـ رسالة البرهان الأخصر والامتن في توحيد الباري:

طُبعت ضمن مصنفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي باللغة العربية في إثبات توحيد الباري عزّ وجلّ على أسس التفكير وآراء الشيخ الرئيس ابن سينا.

٢٥ ـ رسالة مفهوم الوجود والماهية / تحقيق مفهوم الوجود:

طُبعت ضمن مجموعة مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة باللغة العربية قصيرة حول الوجود والماهية وكيفيّة الجمع بينهما.

٢٦ ـ رسالة التصحيفات / التصحيحات / رسالة الأغاليط:

رسالة مختصرة باللغة العربية حول عدد من التصحيحات والاشتباهات بين بعض المحدّثين والشارحين لكتب الحديث مثل:

تصحيف التابعية بتابعية في دعاء زيارة عاشوراء. وتصحيف محلنين إلى مخلنين في الزيارة الرجبية، وبدن وجمل إلى حمل في حديث نعل النبيصلى الله عليه وسلم وطلب الميرداماد من قارئ هذه الرسالة لتفصيلها أكثر، الرجوع إلى كتاب «الرواشح السماويّة» وقد أنهى كتابة هذه الرسالة في ١٨ شوال سنة ١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م، طبعت ضمن مصنفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م.

٢٧ ـ رسالة تعبير الجزء الذي لا يتجزأ:

طُبعت ضمن مجموعة مصنفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة مختصرة بالفارسية في تفسير بيتين من الشعر، وردّ على نظرية عدم انقسام الجزء الذي لا يتجزّأ.

٢٨ ـ رسالة في إثبات الواجب تعالى:

طُبعت ضمن مجموعة مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة قصيرة باللغة العربية في إثبات الواجب من طريق الصدق على المصداق.

٢٩ ـ رسالة تفسير لآية الأمانة / الأمانة الإلهية:

طُبعت في مجموعة الرسائل المختارة سنة١٣٦٤هـ ش ١٩٨٥م، وضمن مصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ/ ٢٠٠٢م وهي تفسير باللغة الفارسية لآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[1] كتب هذه الرسالة إلى نواب الهمداني في سنة ١٠٣٩هـ/ ١٦٢٩م.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

٣٠ ـ رسالة «تفسير سورة الإخلاص»:

رسالة في أن قل هو الله أحد ثلث القرآن باللغة العربية، طُبعت مرّتين في السنتين ١٣٨٠هـ ش/ ٢٠٠١م و١٣٨١هـ/ ٢٠٠٢م. وتسمّى أيضاً شرح حديث التمثيل للإمام علي عليه السلام بسورة التوحيد، وهي عبارة عن تفسير سورة التوحيد وأن علياً عليه السلام بمنزلة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾[1].

٣١ ـ رسالة التولاء والتبراء:

رسالة باللغة العربية في لعن وذم (معاوية ـ يزيد ـ عائشة وحفصة)، توجد نسخة منها ضمن المجموعة العشرة للميرداماد في المكتبة المركزية لجامعة طهران، لم تطبع.

٣٢ ـ رسالة الجبر والتفويض:

رسالة مختصرة باللغة العربية في نفي الجبر والتفويض، وإثبات واقع الأمر بين الجبر والتفويض، طُبعت في مجموعة مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م.

٣٣ ـ رسالة الجنّة ومكان الروح:

طُبعت ضمن مجموعة مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي عبارة عن رسالة مختصرة باللغة الفارسية عن الجنة ومكان الروح بعد الانقطاع عن البدن في وقت الحشر.

٣٤ ـ رسالة جيب الزاوية:

رسالة باللغة العربية وهي حول أحد القواعد الرياضية في المثلثات السينوسية، لم تطبع.

---

(١) سورة الاخلاص، الآية: ١.

٣٥ ـ رسالة حدوث العالم/ الجمع والتوفيق بين رأيي الحكيمين في حدوث العالم/ حدوث العالم ذاتاً وقدمه زماناً:

رسالة في حدوث العالم وقدمه باللغة العربية، طُبعت ضمن مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وطُبعت أيضاً طباعة حجرية في حاشية كتاب القبسات سنة ١٣١٤هـ ش/ ١٩٣٥م. في هذه الرسالة يحلل الميرداماد آراء أفلاطون وأرسطو حول مسألة «حدوث العالم» ويسعى إلى أن يجمع بينهما. كتب هذه الرسالة بناءً على طلب أحد تلامذته، باسم منصور الجيلاني في سنة ١٠٣٤هـ/ ١٦١٣م.

٣٦ ـ رسالة الحروف والأعداد:

طُبعت ضمن كتاب «نبراس الضياء» في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، كتبها باللغة العربية في علم الحروف والأعداد.

٣٧ ـ رسالة حل مغالطة ابن كمونة:

طُبعت في سنة ١٣٥٣هـ ش/ ١٩٤٧م، وطُبعت أيضاً ضمن مصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة مختصرة باللغة العربية في المنطق ومباحث الألفاظ في حل الشُّبه المشهورة لابن كمونة، وذكر الميرداماد في آخر الرسالة: (وإني تفرّدت بهذا التحقيق والتفصيل).

٣٨ ـ رسالة حل مغالطة الاستلزام:

طُبعت في سنة ١٣٥٣هـ ش/ ١٩٤٧م، وسنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م ضمن مصنفات الميرداماد، وهي أيضاً رسالة مختصرة باللغة العربية في حل الشبهة والمغالطة لابن كمونة المعروفة بـ «مغالطة الاستلزام».

٣٩ ـ رسالة خطبة النكاح:

رسالة مختصرة فقهية باللغة الفارسية حول عقد النكاح، موجودة في مكتبة مجلس الشورى، ولم تطبع.

٤٠ ـ رسالة خلق الأعمال:

طُبعت ضمن مجموعة «گنجينه بهارستان» في سنة ١٣٧٩ هـ/ ٢٠٠٠م، وهي رسالة مختصرة حول الجبر والاختيار في الأفعال الاختيارية للإنسان. كتبها باللغة العربية في سنة ١٠٢٥هـ ش/ ١٦٤٦م وشرحها في كتابه «الرواشح السماوية» بصورة مفصّلة ووسّع فيها.

٤١ ـ رسالة دفع شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن كمونة:

طُبعت ضمن المباحث المنطقية والألفاظ في سنة ١٣٧٠هـ ش/ ١٩٩١م، وأيضاً ضمن مصنّفات الميرداماد، وهي مختصرة باللغة العربية حول شبهة الاستلزام وردّه عليها.

٤٢ ـ رسالة في الدلالة اللفظية:

رسالة في ماهيّة الدلالة اللفظية، وإثبات دلالة الألفاظ على المعاني الذاتية، وليس المعاني الوضعية، كتبها باللغة العربية في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م، بطلب من تاجا حسين.

٤٣ ـ رسالة في إثبات الواجب:

رسالة مختصرة باللغة العربية حول إثبات الواجب، بالاستناد إلى برهان الحركة التي تُنسب إلى أرسطو.

٤٤ ـ رسالة في أنَّ المنتسب بالأم كان سيداً/ إثبات سيادة المنتسب بالأم إلى هاشم/ رسالة في أنّ المنتسب بالأم هاشمي:

في هذه الرسالة وهي باللغة العربية شرح الميرداماد مسألة فقهية وهي أن الشخص من جانب الأم الهاشمية هو أيضاً سيّد ينتمي للسّاده وهل تطبق عليه أحكام السيد أم لا؟ طبعت ضمن مصنفات الميرداماد.

٤٥ ـ رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهر:

رسالة مفصّلة في الجواب عن السؤال الفقهي: ما الحكم إذا حصل نزاع ما بين الزوجين قبل الدخول، على قدر المهر، ووكيل الزوجة ومن يؤيد الزوج. ما حكمهما؟ وقد كتب الميرداماد باللغة العربية في الثالث من شهر ذي الحجة سنة ١٠١٨هـ/ ١٦٠٩م رسالة فقهية رداً على هذه المسألة، يُخالف الرأي الشائع.

٤٦ ـ رسالة في توحيد الواجب:

رسالة في اللغة العربية حول الحديث عن نفي وحدة العدد عن الواجب تعالى، غير مطبوعة.

٤٧ ـ رسالة في علم النبي ﷺ:

رسالة عرفانية باللغة العربية وفيها تحدث الميرداماد حول علوم الأنبياء والأوصياء والأولياء، والتفاوت بينهم، لم تطبع.

٤٨ ـ رسالة في مذهب أرسطاطاليس:

طُبعت طباعة حجرية في حاشية كتاب «القبسات» سنة ١٣١٤هـ ش/ ١٩٣٥م، وهي رسالة مختصرة باللغة العربية حول نظرية أرسطو في مسألة حدوث العالم وقدمه.

٤٩ ـ رسالة في وجوب صلاة الجمعة:

طبعت ضمن اثنتي عشرة رسالة، وهي رسالة فقهية باللغة العربية حول إحدى المسائل المهمة التي اختلف عليها كثير من الفقهاء، وهي هل صلاة الجمعة واجبة في زمان غيبة الحجة عليه السلام، أو مشروعة أم لا؟

٥٠ ـ رسالة «مكاناً عليّاً»:

طُبعت ضمن مصنفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي

رسالة مختصرة باللغة الفارسية حول تفسير الآية الشريفة ٥٧ من سورة مريم ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾.

٥١ ـ رسالة شارع النجاة في أبواب المعاملات:

طُبعت ضمن مجموعة اثنتي عشرة رسالة للميرداماد، وهي رسالة عمليّة تشتمل على: مقدّمة وثلاثة فصول (الكلام، الدراية، والأصول) وعشرة فروع: (الطهارة ـ الصلاة ـ الزكاة ـ الخُمس ـ الصوم ـ الاعتكاف ـ الحج ـ الفرار ـ الجهاد ـ الأمر بالمعروف) وخاتمة. كتبها باللغة الفارسية إلى محمد رضا جلبي الإسطنبولي الإصبهاني وتسمّى أيضاً: «رسالة فتوائية فارسية في أصول الدين وفروعه».

٥٢ ـ رسالة شرعة التسمية:

طُبعت في مدينة إصفهان في سنة ١٣٧٥هـ ش/ ١٩٩٥م، وهي من المسائل المهمّة في عصر الميرداماد حول هل يجوز أن يسمّى اسم إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ للغير ـ بعض الناس سألوا الميرداماد هذا السؤال وطلبوا منه استفتاءً، فردّ عليهم بتحريم ذلك. كتب هذه الرسالة في سنة ١٠٢٠هـ/ ١٦١١م باللغة الفارسية، ويقصد بتحريم تسمية بعض الناس باسم صاحب الزمان (عج).

٥٣ ـ رسالة ضوابط الرضاع/ رسالة رضاعية/ الرسالة الرضاعية:

رسالة فقهية حول الرضاع تشتمل على مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة باللغة العربية. يشرح الميرداماد في هذه الرسالة بالتفصيل أقوال الفقهاء وجميع الروايات التي تحدّثت عن الرضاع، مخالفاً بذلك رأي جدّه المحقق الكركي، كتب هذه الرسالة في سنة ١٠٢٨هـ/ ١٦١٨م، لم تطبع.

٥٤ ـ رسالة علم الباري تعالى:

طُبعت ضمن مصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة مختصرة باللغة العربية في بيان مفهوم علم الباري عزّ وجل.

٥٥ ـ رسالة القصبات:

رسالة باللغة العربية في خلق الأعمال، وهل أن الإنسان في أفعاله الاختيارية مختار أو مُجبر، لم تطبع.

٥٦ ـ رسالة القضاء والقدر:

شرح الميرداماد في هذه الرسالة باللغة العربية بصورة مبسّطة مسألة «خلق الأعمال»، بمعنى هل الإنسان في أفعاله الاختيارية مختار أم مُجبر، لم تطبع.

٥٧ ـ رسالة كيفية علم الباري/ رسالة في علم الواجب/ تحقيق علم الباري/ علم الواجب/ رسالة في علم الواجب/ رسالة في بيان علم الواجب:

وهي رسالة باللغة العربية حول ماهية علم الباري عز وجل وتفاوته مع علم الممكنات، لم تطبع.

٥٨ـ رسالة محجّة الاستقامة:

رسالة في الأخبار المعتبرة لدى الناس العامة والخاصة، والأدلّة العقليّة والنقليّة عن الإمامة، باللغة العربية، لم تطبع.

٥٩ ـ رسالة معنى القدرة/ القدرة/ رسالة في قدرة الواجب:

طُبعت في مجموعة مصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة باللغة العربية في بيان قدرة الباري عزّ وجل.

٦٠ ـ رسالة نبراس الضياء:

طُبعت في سنة ١٣٧٤هـ ش ١٩٩٥م، في طهران رسالة باللغة العربية مستقلة ومبسّطة حول مسألة البَداء.

٦١ ـ رسالة نصف النهار:

رسالة باللغة العربية حول نصف النهار، وارتباطه بالأحكام الإسلامية، توجد نسخة من هذه الرسالة في المكتبة المركزية التابعة لمقام الإمام الرضا في مشهد، تحت رقم ٥٥١٤.

٦٢ ـ رسالة تعليقية في أنّ الحمل دليل على الوجود الذهني:

طُبعت ضمن مجموعة مصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، وهي رسالة مختصرة باللغة العربية في إثبات الوجود الذهني من طريق حمل الأشياء على بعضها.



د

مكانته بين أقرانه

كانت للميرداماد مكانة خاصّة بين أقرانه، وقد عاصر الكثيرين من العلماء المشهورين فهو كما يقول الحر العاملي: «عالم فاضل جليل القدر حكيم متكلم ماهر في العقليات، معاصر لشيخنا البهائي»[١].

كانت تربطه علاقة حميمة بالعلامة الشيخ البهائي الذي كان أكبر منه سناً، وكان بينهما «أيضاً خلطة تامة ومؤاخاة عجيبة قل ما وجد نظيرها في سلسلة العلماء ولا سيما المعاصرين منهم»[٢]. وقد دخل كلاهما إلى قصر السلطنة في قزوين أيام الشاه عباس، وكانت لهما مكانة ومنزلة رفيعة لدى حكماء الصفوية. «وكان الشيخان المذكوران أيضاً في موكبه المبارك لأنه كان لا يفارقهما غالباً»[٣]. «وذهب الاثنان مع الشاه عباس إلى إصفهان العاصمة الجديدة للحكومة الصفوية». ربما كان أحد أسباب المودة الباطنية بينهما، أنَّ الميرداماد كان تلميذ الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي أبي الشيخ البهائي وكان يدرس معه. ومن جانب آخر

---

(١) الحر العاملي: «**أمل الأمل**»، طبع دار باراني، طهران ١٣٧٥هـ ش/ ١٩٩٦م، ج٢، ص: ٢٤٩.

(٢) الخوانساري: «**روضات الجنات**»، ص: ٦٢.

(٣) الحكيمي، محمد رضا: «**تاريخ العلماء**»، ص: ٨٤.

أيضاً كان المحقق الثاني الكركي أستاذ والد الشيخ البهائي، والميرداماد حفيد المحقق الثاني.

ونذكر هنا أنموذجاً من مراسلاتهما:

رسالة من الميرداماد إلى الشيخ البهائي:

«يا ليتني كنت شيئاً من هذه الأرقام حيث يلحظها بعين عنايته شيخنا الأفخم الأعظم ومخدومنا الأعلم والأكرم، نطاق الإيمان وعروة الدين، قدوة أهل الحق وأسوة أهل اليقين، ...ولقد هنت ريحُ الأنس من سمت القدس فأتتني بصحيفة منيفة كأنها بفيوضها برُوق العقل بوموضها، وكأنّها بمطاويها، أطباق الأفلاك بِدَراريها، وكأنّ أرقامها...»[1].

ورسالة من الشيخ البهائي إلى الميرداماد:

«طوبى لك أيها المكتوب، حيث تتشرف بملامسة سيدنا ومخدومنا بل مخدوم العالمين سميّ خامس أجداده الأئمة الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين.

سلام الله عليكم. لا حاجة إلى ما استقر عليه العرف العام، واستمر به الرسم بين الأنام من توشيح الخطاب وترشيح مبتدأ الكتاب بذكر المزايا والألقاب ونشر معالي المآثر في كل باب، ...»[2].

يُروى أن الشاه عباس ركب يوماً إلى بعض منتزهاته، وكان البهائي والداماد في موكبه، وكان الداماد عظيم الجثة والبهائي نحيفاً، فأراد

---

(١) مدني، السيد علي خان: «**سلافة العصر**»، طبع مؤسسة حكمت ملا صدرا، طهران ١٣٧٥هـ ش ١٩٩٦م، ص: ١٤.

(٢) مدني، سيد علي خان: «**سلافة العصر**»، ص: ٤١.

الشاه أن يختبر صفاء الخواطر بينهما، فقال للداماد وهو راكب فرسه في مؤخرة الجمع، وقد ظهرت عليه علامات الإعياء والتعب، والبهائي في مقدّمة الركب: ألا تنظر إلى هذا الشيخ كيف تقدم بفرسه، ولم يمشِ بوقارٍ كما تمشي أنت؟

فقال الداماد: أيها الملك، إن جواد الشيخ قد استخفه الطرب مِمّن ركبه، فهو لا يستطيع التأني، ألا تعلم من رَكِبَهُ؟ ثم قال للبهائي: ألا تنظر إلى هذا السيّد كيف أتعب مركبه بجثمانه الثقيل؟ والعالِمُ يجب أن يكون مرتاضاً مثلك، خفيف المؤونة. فقال البهائي: أيها الملك إن جواد الشيخ أعيا بما حمل من علمه الذي لا تستطيع الجبالُ حمله. فعند ذلك نزل الشاه عن جواده وسجد لله شكراً، على أن يكون علماء دولته بهذا الصّفاء[1].

كان البهائي والداماد على صلة وثيقة، على أنّ ذلك لم يذهب بروح التنافس بينهما، شأن العلماء المتعاصرين، على الأقل من طرف واحد، هو طرف السيد الداماد، فقد ذُكر أن البهائي حين صنَّف كتابه «الأربعين» أتى به بعض الطلبة إلى السيد الداماد: فلما نظر إليه قال: إنّ هذا العربي رجلٌ فاضل، لكنه لما جاء في عصرنا، لم يشتهر ولم يعد عالماً[2].

وصدر المتألهين المعروف بـ الملا صدرا أحد علماء عصره، كان تلميذاً عند الميرداماد الذي يذكر مراراً بأنه كان حلالاً لمشاكله العلمية، كما يذكر بأنه كما يقول:

---

(١) بهاء الدين العاملي.. م. س. ص: ١٨٩ نقلاً عن روضات الجنات، ج٧، ص: ٦٩.

(٢) م. ن. ص. ن.

ومـا أنـا إلا قـطـرةٌ مـن سـحـابـة ولـو أنـني ألّفـتُ ألـف كـتـاب[1]

ومن رد الملا صدرا في أحد رسائله على الميرداماد ذكر هذه الأبيات:

كفى شرفاً أني مضاف إليكم وأنّي بكم أدعى وأرعى وأعرف
إذا بملوك الأرض قوم تشرّفوا فلي شرف منكم أجلّ وأشرف[2]

ويقول فيه تلميذه الملا صدرا في كتابه شرح أصول الكافي:

«سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور، العالم المقدس الأزهر، الحكيم الإلهي والفقيه الرباني، سيد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علامة الزمان وأعجوبة الدوران، المسمّى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني، قدس عقله بالنور الرباني»[3]. يُعد السيد الميرداماد من أساطين العلم، حيث كان يُعَدُّ وحيد زمانه في الفقه، ولم يستطع أحد أن يعلو عليه في هذا المضمار، وقد أصبح موئلة لجميع الفقهاء والقضاة وشيوخ الإسلام في البلاد، يرجعون إليه في حل المعضلات التي تواجههم في الفتاوى والأحكام، بما له من رأي سديد ونظر ثاقب في المسائل المطروحة كافّة.

❑ ❑ ❑

---

(١) الخامنئي، السيد محمد: «**الميرداماد**»، ص: ٢١.

(٢) أوجبي، علي: «**ميرداماد**»، بنيانكذار حكمت يماني [مؤسّس الحكمة اليمانيّة]، ص: ٦٧.

(٣) الملا صدرا: «**شرح أصول الكافي**»، طبع مؤسسة عزيزي، قم ١٣٦٥هـ ش/ ١٩٨٦م، ص: ٢١٨.

هـ

مكانته الاجتماعيّة والسياسيّة

البعد الآخر لحياة السيد الميرداماد الذي أشار إليه المؤرّخون هو المكانة الاجتماعية المرموقة التي كان يتمتع بها، إلى درجة جعلت الشاه عباس يشعر بالقلق من النفوذ والقدرة الاجتماعية للسيد الميرداماد كما ذكر ذلك السيد عليخان.

ومن دلائل ذلك أنه كان قبلةً لمئات بل آلاف المخلصين، من الفقهاء والمجتهدين والقضاة وأرباب الفتوى ورؤساء المدرّسين والمساجد والأوقاف والمحاكم، حيث كان كالمغناطيس الشديد الجاذبية، يجذب فيها قلوب هؤلاء وحبهم وإخلاصهم. والدليل الآخر لنفوذه الاجتماعي، هو إقبال الناس كافة في أصفهان عليه، حيث انجذب إليه الخواص بما كان يتمتع به من مكارم الأخلاق وما يتميّز به من أسلوب جميل في تعامله معهم، كما جذب عامّة الناس إليه بطريقة معيشته الشعبية بينهم، حيث كان يؤم صلاة الجمعة والجماعة، يحل مشاكلهم ويصل فقراءهم، وقد وصفه السيد عليخان ببحر الجود والكرم، فقد كان ملاذاً للفقراء والمساكين، وذلك بعكس ما عُرف عن الشاه عباس من البخل والخسة، وقد ترك ذلك أثراً كبيراً في نفوس الناس في أنحاء البلاد كافة.

إذا نظرنا إلى تاريخ حياة العلماء نرى بأن أكثرهم يمتنعون عن الحضور السياسي في عصرهم، وينعزلون لمتابعة دراساتهم وتأليفاتهم ولا يتدخلون في الشؤون السياسية.

ولكن الميرداماد كان بخصائصه البارزة خلاف هؤلاء إذ كان له دور ملحوظ في الحقل السياسي في عصره: «كان بعض الأحيان يوسع دائرة التدخل السياسي من بلاده إلى بلدان إسلامية أخرى»(١). ويشير صاحب كتاب سلافة العصر السيد علي خان المدني إلى التالي: «السياسة فهو أميرها الذي تجم منه الأسود في الأجم أو الرياسة فهو كبيرها الذي هاب تسلطه سلطان العجم»(٢). ودخل الميرداماد إلى قصر ملوك الصفوية بذكاء ومعرفة وكان له دور في كثير من الأمور المهمة للبلاط حيث كان «الشاه عباس بسبب ذكائه وقوته في الأمور السياسية، يستند إلى استفتائه»(٣). وكان «مقرباً عند السلاطين الصفوية بل مؤدبهم بجميل الأداب الدينّية»(٤). ومن باب المثال: نذكر إحدى رسائل الشاه عباس الصفوي التي أرسلها إلى الميرداماد ليستفتيه حول شنّ الحرب على جيش الروم [الجيش العثمانيّ].

«ماذا يتفضل حضرة عالي الألقاب ـ سيّد اعاظم المحقّقين وسند أفاخم المدقّقين، أستاذ أهل الحقّ واليقين وأستاذ الخلائق أجمعين، فحل الفحول، إمام العقول حلّال المشكلات بفكره الصائب، كشّاف المعضلات برأيه الثاقب، سلطان العلماء الراسخين، برهان الحكماء المتألّهين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، محيي مراسم آبائه الطاهرين،

---

(١) أوجبي، علي: «**ميرداماد**»، دار ساحت، ص: ١٥٤.
(٢) مدني، السيد علي خان: «**سلافة العصر**»، ص: ٤٨٧.
(٣) أوجبي، علي: «**ميرداماد**»، ص: ١٥٧.
(٤) الخوانساري: «**روضات الجنات**»، ص: ٦١.

شمس المشرقين، بدر الخافقين، وثالث المعلّمين بل المعلم الأوّل لو كشف الغطاء عن البين جرّ العقول عن المين، آية في العالمين، عصام الفقهاء المتمهّدين، اعلم المتقدّمين والمتأخّرين، خاتم المجتهدين، سمّي خامس أجداده المعصومين، محمد باقر العلوم الأوّلين والآخرين، أيّده الله تعالى على مسند الإرشاد والاجتهاد إلى يوم الدين في هذه المسألة الشرعية، بما أن جيش الروم الذي أحاط بقلعة دار الإسلا،م بغداد هل المواجهة والمحاربة والحرب والجدال واجب شرعاً وكل مؤمن الذي يقاتل قربةً إلى الله، ويغزوهم ويجاهدهم يعتبر شهيداً في سبيل الله، والمؤمن الذي يقتل بيدهم في هذه الحرب هو شهيد، والفرار والهزيمة من الحرب معهم، حكمهُ الفرار من الحرب والجهاد الذي هو في خدمة الإمام عليه السلام، أو لا، تبّينوا خلّد الله ظلالكم على مفارق العالمين؟»[1].

ثم يكتب الميرداماد رسالة جوابية إلى الشاه عباس الصفوي فيها فتوى بوجوب محاربة جيش الروم كالتالي:

«كل شيء مكتوب ومأخوذ من عندي، مطابق للواقع ومقتضى الدين المبين وحكم الشرع المقدس في المسألة المسؤول عنها، وهي: الجهاد مع جيش الروم الذي حاصر قلعة مدينة بغداد، شرعي وحكمه بمثابة الجهاد، في معسكر الإمام واجب الإطاعة، والقعود عن هذا الجهاد بمنزلة الفرار والهزيمة من معركة قتال أهل البغي، وكل مؤمن في هذه الواقعة خالصاً مخلصاً لوجه الله الكريم ومن باب رضى الله، يقاتل ويحارب في سبيل الله وإذا قُتِل ينضم إلى زمرة شهداء الحق ويستحق رتبة الشهادة والله سبحانه يحق الحق ويهدي السبيل»[2].

---

(١) جعفريان، عبد الرسول: «**ميراث إسلامي إيران**»، ج٤، ص: ٣٧.
(٢) ن. م. ن. ص.

وكان لوجود الميرداماد إلى جانب زعماء الحكومة السياسية للدولة الصفوية في ذلك المجتمع الإسلامي، ومساعدتهم في اتخاذ القرارات التابعة لموازين الدين المبين الإسلامي أن فتح آفاقاً كثيرة في عهد الدولة الصفوية، من تاريخ إيران

❑ ❑ ❑

الفصل الثالث

مدارس إصفهان العلمية

- مدخل:

أ ـ المدارس العلميّة في أصفهان.

ب ـ تأثير علماء جبل عامل في مدرسة إصفهان علمياً وفلسفياً.

ج ـ انتقال مركز الفكر الفلسفي من إصفهان إلى طهران.

مدخل

بعد الاضطرابات السياسية والثقافية التي عصفت بإيران منذ النصف الثاني من القرن الخامس مروراً باجتياح المغول، عمد الملك الإيلخاني «غازان خان» بعد تسلمه مهام السلطة إلى تحسين أوضاع البلاد كافة، فوضع قواعد وقوانين أثمرت نتائج إيجابية، ولعلّ من أبرزها إنشاء المدارس العلمية في إصفهان في العصر الصفوي، حيث أنشئت عدة مدارس، وتحت أسماء مختلفة ما زال البعض منها موجوداً حتى الآن.

وقد أدّت العلاقات السائدة بين أهل جبل عامل وإيران منذ القرن السابع الهجري إلى تعزيز موقع العلماء العامليين، ومدى تأثيرهم في مدرسة إصفهان علمياً وفلسفياً؛ وهذا ما سأتحدث عنه في هذا الفصل حيث أسلط الضوء على دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية فكرياً وعمرانياً وسأتطرق إلى الدور ... الذي قام به الشيخ البهائي الفقيه الفيلسوف والكاتب والشاعر وكيفية معايشته للواقع السائد آنذاك وسعيه للقضاء على كل المفاسد الأخلاقية. وفي الختام سأتناول كيفية انهيار الفكر الفلسفي في العصر الصفوي على يد الإخباريين في إصفهان، وانتقاله إلى العاصمة الأم طهران التي أصبحت في ما بعد مركز الثقل الفكري لإيران.

❑ ❑ ❑

أ

المدارس العلمية في إصفهان

إن أولى المدارس التي ذكرها المؤرّخون في إصفهان تعود إلى عصر البويهيين، وهي المدرسة التي أُسِّست في عهد علاء الدولة كاكوية الديلمي ونُسِبَتْ إليه (المدرسة العلائية)، وهي المدرسة التي كان يدرّس فيها ابن سينا حين كان وزيراً لعلاء الدولة وفي محلّة (دردشت) اليوم قبة منسوبة إلى أبي علي العلائي بالقرب من المدرسة الشفيعية، يقال إنها بقايا مدرسة ابن سينا. في هذه المدرسة درس أبو عبد الله المعصومي تلميذ ابن سينا ورفيقه، وهو أحد كبار المحققين والحكماء المسلمين، وكان أستاذاً في علوم الحكمة والفلسفة، ومتبحِّراً في العلوم الطبيعية والإسلامية، وكان في أثناء وجود ابن سينا في إصفهان جليسه الدائم ومرافقه، وكان الشيخ الرئيس يفضّل صحبته على سائر التلاميذ، وحين وجه إليه أبو الريحان البيروني ثماني عشرة مسألة ليجيبه عنها، حوّلها إلى أبي عبد الله، وهذا دليل على سعة فكره ونظرته في القضايا الفلسفية.

كما تعود إلى العصر السلجوقي، مدارس متعددة أهمها المدرسة النظاميّة المشهورة. بعد ذلك، عصفت الاضطرابات السياسية والثقافية بإيران منذ النصف الثاني من القرن الخامس مروراً باجتياح المغول، وحتى عصر الملك الإيلخاني غازان خان (٦٩٤ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٩٤ ـ ١٣٠٣م) الذي تحوّل بعد استلامه السلطة من البوذية إلى الإسلام، وأخذ

لنفسه اسم محمود، وقطع علاقته بخان المغول المستقر في الصين، «وقد أقدم على عدد من الإصلاحات لتحسين أوضاع البلاد، واضعاً قواعد وقوانين أعطت نتائج مثمرة. وقد اعتنق آلاف المغول الإسلام اقتداء بقازان. أما خليفته أولجايتو (محمد خدابنده) (٧٠٣ ـ ٧١٦هـ/ ١٣٠٣ ـ ١٣١٦م) فقد تشيّع على يد العلامة الحلي سنة (٧٠٨هـ/ ١٢٨٧م)»[١]. وعلى هذا النحو، بنى الإيلخانيون سلطتهم على أساس الشريعة الإسلامية، وقطعوا صلتهم بملك المغول.

وفي ما يلي نذكر أهم مدارس إصفهان في العصر الصفوي:

١ ـ مدرسة ذو الفقار:

تقع هذه المدرسة في مكان يسمّى «ذو الفقار» في محلة (نيم آورد)، وفي هذا المكان نفسه مسجد وحمام بالاسم نفسه، «وعلى المسجد كتابة، تقول إن باني الأبنية الثلاثة، شخص يدعى الشيخ محمد الصوفي، كان معاصراً للشاه طهماسب الأول الصفوي»[٢].

٢ ـ مدرسة اسفنديار بيك:

كانت هذه المدرسة مبنية في محلة (اسفنديار بيك)، على اسم أحد مشاوري الشاه عباس الأول اسفنديار بيك، المعروف بأنيس (المتوفى في العام ١٠٢٣هـ/ ١٦٢٢م). هذه المدرسة لا وجود لها اليوم.

٣ ـ مدرسة بريخان خانم:

هذه المدرسة بنتها بريخان خانم زوجة الشاه محمد خدابندة، والد

---

(١) الأمين، محسن: **«أعيان الشيعة»**، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦م، ج٩، ص: ٢١٠.

(٢) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، دار اكاه طهران، ١٣٦٤هـ ش/ ١٩٨٥م، ص: ٢٦٦.

الشاه عباس الأول، كانت تقع في محلة (جرخاب) قرب (جهار سونقاشى)، وحين تهدّمت المدرسة استُخدمت موادُّها في بناء مسجدي رحيم خان والمسجد الجديد.

٤ ـ مدرسة زينب بيكم:

أسستها إحدى سيدات البلاط الصفوي، تقع في المحلة نفسها الذي تقع فيه مدرسة بريخان خانم.

٥ ـ مدرسة دده خاتون:

أيضاً كانت هذه المدرسة تقع في المحلة السابقة نفسها، بنتها إحدى حُرم الصفويين، «هذه المدارس الثلاث، استخدمت موادها في بناء مسجدي رحيم خان والمسجد الجديد»[١].

٦ ـ المدرسة العباسية (الناصرية):

تقع إلى الجنوب الشرقيّ من مسجد الشاه (الإمام) في إصفهان، هي من مباني أواخر عصر الشاه عباس الأول، أو زمان الشاه صفي. أما الكتابات والنقوش الموجودة فيها فتعود إلى عصر الشاه عباس الثاني، ويعود تاريخ إتمامها إلى العام ١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م. بنيت إلى الشرق من هذه المدرسة حجرات لسكن الطلاب، «وقد اشتهرت في ما بعد باسم (الناصرية)، لأنه قد أعيد تعميرها في عهد ناصر الدين شاه القاجاري»[٢].

---

(١) هنرفر، لطف الله: **«كنجينه آثار تاريخي أصفهان»**، ص: ٤٥٤.

(٢) هنرفر، لطف الله: **«كنجينه آثار تاريخى أصفهان»**، طبع دار اورن، أصفهان ١٣٥٣هـ ش، ص: ٤٥٤.

٧ ـ المدرسة السليمانية:

تقع إلى الجنوب الغربيّ من مسجد الشاه، ليس فيها حجرات لسكن الطلبة، تربطها بصحن المسجد وساحته الغربية عدة مداخل، وفيها «الحجر المشهور الذي يقال إن الشيخ البهائي هو الذي صمّمه، والذي يقع تحت أعمدة الضلع الشمالي لصحن المدرسة»[١]. التاريخ المحفور على مدخل المدرسة يعود إلى العام ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م، أي إلى أول سلطنة الشاه سليمان، ولهذا السبب سمّيت هذه المدرسة بالسليمانية.

٨ ـ مدرسة الشيخ لطف الله:

«هذه المدرسة كانت في العام ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م، مكان تدريس الشيخ لطف الله العاملي وسكنه، ومكان إقامة الطلبة أيضا»[٢]، ويقع قرب مسجد الشيخ لطف الله، بيت مولانا رجب علي المتوفى في العام ١٠٧٠هـ/ ١٦٤٩م، أحد علماء عصر الشاه عباس الثاني، وقد عمل مدة في هذه المدرسة أيضاً.

٩ ـ مدرسة ميرزا خان:

تنسب هذه المدرسة إلى ميرزا خان أحد ولاة الشاه عباس، الذي علّق في وسط ميدان الشاه «وأعدم بالرصاص، لمخالفته أوامر الشاه على الرغم من المذكّرات التحذيرية المتكرّرة التي وُجّهت إليه»[٣].

١٠ ـ مدرسة ساروتقي:

سارو تقي (المقتول في العام ١٠٥٥هـ/ ١٦٤٥م)، كان ابن خباز

---

(١) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، طبع دار آگاه، طهران ١٣٦٤هـ ش، ص: ٢٦٧.

(٢) م.ن، ص.ن.

(٣) م.ن، ص.ن.

من أهالي تبريز أرسله أبوه بسبب الفقر إلى أصفهان، حيث دخل في خدمة الشاه عباس، وقد تدرج في المناصب، إلى أن أصبح «الصدر» في زمان الشاه صفي والشاه عباس الثاني، وقد قدّمه الشاه صفي لخلقه الحميد، ولأنه كان عصامياً، وإدارياً قديراً، أميناً، ... «وقد بنى هذا الوزير في العام ١٠٥٣هـ/ ١٦٤٣م مدرسة في سوق عباس آباد بجوار مسجده وقصره»[1] أعيد تعمير هذه المدرسة في العام ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م، وتعرف اليوم باسم مدرسة الشيخ محمد علي.

١١ ـ المدرسة الفاطمية:

«كانت هذه المدرسة موجودة في العام ١٠٦٨هـ/ ١٦٥٧م، وكانت مدرسة داخلية»[2].

١٢ ـ مدرسة آغا كافور:

أحد رجال البلاط في عهد الشاه عباس الثاني، «والقيم على خزائن السلطنة ومجوهراتها، بنى في العام ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٨م مدرسة قرب سوق «توبجى باشى» وسوق محمد أمين»[3].

١٣ ـ المدرسة الشفيعية:

بناها محمد شفيع أصفهان في العام ١٠٦٤هـ/ ١٦٥٣م في عهد الشاه عباس الثاني في محلة (در دشت). تعرّضت هذه المدرسة في أوائل القرن الثالث عشر للهدم، وقد ذكر مؤلّف «نصف العالم في تعريف

---

(١) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، ص: ٢٦٨.

(٢) رفيعي مهر آبادى، أبو القاسم: **«آثارملى إصفهان»**، انجن آثار ملّى طهران، ١٣٥٣هـ ش، ص: ٤.

(٣) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، ص: ٢٦٩.

أصفهان» الذي كان قد رأى أطلالها: «إنها غير مسكونة، ويبدو أنها خرّبت في زمن فتنة الأفغان»[1].

١٤ ـ مدرسة الملا عبد الله:

«هذه المدرسة بناها الشاه عباس ليدرس فيها الملا عبد الله الشوشتري، أحد علماء أصفهان المعروفين، تقع في سوق الشاه عباس. بناء المدرسة مؤلف من طبقتين ويخترق صحن المدرسة نهر مدين أحد فروع نهر زاينده رود»[2]. كانت هذه المدرسة تعدّ إحدى أهم مدارس إصفهان، وقد انتقلت إمامة الجماعة في هذه المدرسة بعد وفاة الملا عبد الله الشوشتري في العام (١٠٢٢هـ/ ١٦١٣م) إلى الملا محمد باقر المجلسي، «وفي عامي (١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م) وَ (١٢١٨هـ/ ١٨٥٣م) (في زمان نادرشاه وفتح علي شاه) أضيفت إلى المدرسة عمائر جديدة»[3].

١٥ ـ مدرسة خواجة محرّم:

كان خواجة محرم أحد المقرّبين إلى الشاه صفي، كان بيته يقع في محلة يزدآباد. وكان جميلاً جداً، «وقد بنى قرب بيته مدرسة ومحطة قوافل، وأوقف دخل محطة القوافل لتأمين نفقات طلبة المدرسة وأسباب معيشتهم»[4].

---

(١) أصفهاني، محمد مهدي: **«نصف جهان در تعريف أصفهان»**، طبع دار جعفري، إصفهان ١٣٤٠هـ ش، ص: ٢٨٣.

(٢) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، ص: ٢٧٠.

(٣) كريم بيك زاد، أمير حسين: **«تاريخچه أبنيه تاريخى إصفهان»** طبع بي تا، إصفهان، ١٣٣٥هـ.ش/ ١٩٥٦م، ص: ١٧٣.

(٤) سلطان زاده، حسين: **«تاريخ مدارس إيران»**، ص: ٢٧٤.

١٦ ـ مدرسة جده بزرك وجده كوجك ـ أو مدرسة (الجدة الكبرى) و (الجدة الصغرى):

لا تزال آثار هاتين المدرستين اللتين ينسب بناؤهما إلى جدّة الشاه عباس الثاني قائمة في سوق إصفهان. «على المدرسة الثانية نقوش تشير إلى أن البانية (دلارام خانم) جدة الشاه عباس الثاني»[١]. لكن الكتابات المحفورة على جدران المدرسة الأولى تدلّ على أنّ اسم بانيها، كان (آغا حسين ولد)، أحد العلماء المشهورين، يدرس في مدرسة جده كوجك التي كانت تتألف من ٦٧ حُجرة.

١٧ ـ مدرسة ميرزا تقي:

كان الميرزا تقي بن محمد باقي دولت الآبادي، قد بنى في زمان الشاه عباس الثاني مدرسة للسيد نعمة الله الجزائري صاحب كتاب الأنوار النعمانية في محلة «جماله كله» قرب حمام الشيخ البهائي: «هذه المدرسة التي انتهى بناؤها في العام ١٠٧١هـ/ ١٦٦٥م، لا وجود لها في الوقت الحاضر، ويوجد مكانها بيت سكني»[٢]، يقال إن اسمها في ذلك الحين كان الطيبة الخالصية.



(١) هنرفر، لطف الله: **«كنجينه آثار تاريخى إصفهان»**، ص: ٥٥٥.
(٢) م.ن، ص.ن: ٦٠٨ ـ ٦٠٩.

ب

تاثير علماء جبل عامل في مدرسة إصفهان علمياً وفلسفياً

لقد كان جبل عامل قاعدة علمية منذ القرن الثاني الهجري، حيث كان يجتمع فيه المحدّثون والحفّاظ والفقهاء، وكان العامليون على صلة دائمة بحوزة النجف الأشرف العلمية، وبالأزهر الفاطمي[1].. وقد أصبح جبل عامل مركز الحركة العلمية، الشيعية منذ أن أسس الشهيد الأول «شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي الجزيني» المتوفى سنة ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤م، مدرسة علمية كبرى في جزين في العام ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م بعد عودته من النجف، واضطراب أمور جامعتها العلمية على إثر غارات التتار ونكبة بغداد، وبات أمر الهجرة إلى النجف عسيراً[2]، وفي القرنين التاسع والعاشر الهجريين، اشتُهرت في جبل عامل أيضاً مدرستا ميس الجبل وجبع، وكان للعلماء الذين تخرّجوا في هذه المدارس الثلاث دورٌ في الفكر الشيعي في إيران في العصر الصفوي.

لا نعرف أسماء العامليين الذين هاجروا إلى إيران قبل العصر الصفوي، لكنّ المؤرّخين تحدّثوا عن علاقات بين أهل جبل عامل

---

(١) راجع كرد علي، محمد: «**خطط الشام**»، دمشق ١٩٢٨م، ج٦، ص: ٢٥٢.

(٢) أبو شقرا: «**الحركات في لبنان**»، مطبعة الاتحاد، بيروت ١٩٥٢ ص: ١٥١.

وإيران منذ القرن السابع الهجري عصر السلطان أولجايتد محمد خدابنده الذي جمع حوله عدداً من علماء الشيعة، قيل إن من بينهم علماء من جبل عامل[١]. كما يذكر المؤرّخون أن علاقات قامت أيضاً في القرن الثامن الهجري بين «السرّبداران»[٢] وبين علماء من جبل عامل، وأن أحد أمرائهم علي بن المؤيّد، حاول أن يستقدم الشهيد الأول إلى خراسان لنشر العقيدة، لكن الشهيد الأول، لم يستجب لنداء أمير خراسان، وأرسل إليه كتابه «اللمعة الدمشقية» وهو كتاب فقهي مختصر ليكون مرجعاً فقهياً لهم. وقد جاء في رسالة علي بن المؤيد إلى الشهيد الأول بعد التحية والسلام: «أدام الله تعالى، المولى الهمام، العالم العامل الفاضل الكامل، مرشد الأمم قدوة العلماء الراسخين، أسوة الفضلاء والمحققين، مفتي الفرق بالحق.. محيي مراسم الأئمة الطاهرين، سرُّ الله في الأرضين»[٣].

ولما قامت الدولة الصفوية في القرن الحادي عشر الهجري علي يد إسماعيل بن حيدر الصفوي المولود في العام ٨٩٢هـ/ ١٤٨٦م. «الذي أعلن في جامع تبريز بعد دخولها منتصراً وجلوسه على العرش، إن مذهب إيران الوحيد والإجباري هو المذهب الشيعي.. بناء على دعوتين: دعوى الوكالة الخاصة عن الأئمة ودعوى رؤية الإمام علي في المنام وقد ساعدت الأرضية الصوفية الشاه إسماعيل على ادّعاء الكشف والارتباط الشخصي بالأئمة المعصومين، وهذا ما أعطاه سلطة دينية ودنيوية مطلقة»[٤].

---

(١) دلال عباس: **«بهاء الدين العاملي»**، ص: ٢٤٦.

(٢) السربداران أمراء تولوا الحكم بعد زوال حكم الإيلخانيين لمدة نصف قرن تقريباً من (٧٣٧هـ/ ١٣٣٤م) حتى (٧٨٣هـ/ ١٣٨١م).

(٣) الأمين، السيد محسن: **«أعيان الشيعة»**، ج١٠، ص: ٦١.

(٤) دلال عباس، **«دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية»**، م.س.، ص: ٢٤٨.

استقدم الشاه إسماعيل علماء من النجف كان من بينهم علماء من جبل عامل والبحرين للعمل على نشر هذا المذهب، وكان من بين هؤلاء الشيخ المحقق علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (المتوفى عام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م). الذي طوَّر نظرية النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي (التي كانت حتى ذلك الحين نظرية جزئية محدودة وغير سياسية إلى نظرية سياسية متأثراً بقيام الدولة الصفوية التي باتت أمراً واقعاً). مما أدّى إلى زوال ظروف التقية حيث قال: «إنَّ الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام المهدي، لهذا تمضي أحكامه، ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس»، ومدّ صلاحيات الفقيه والقضاء إلى صلاة الجمعة، كما أنه ألّف رسالة في تحليل الخراج، أسماها: «قاطعة اللجاج في تحقيق الخراج»[1].

لقد عزَّز المحقق الكركي في فتاواه هذه موقع العلماء في الدولة الصفوية، وبعد موت الشاه إسماعيل في العام ٩٣١هـ/ ١٥٢٤م، بعد ثلاثة وعشرين عاماً من الحكم المطلق، انتقل الحكم إلى ابنه طهماسب الذي كان في العاشرة من عمره، والذي عاش طفولته في هراة، وقد عانى وهو في هذه السنّ المبكرة من غزو الأوزبك المتعصّبين سنّياً لهراة في العام ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م.

لم يألُ الشاه طهماسب جهداً (وقد كان شديد التدين)، في تشجيع العلماء وترغيبهم في الذهاب إلى إيران والعيش فيها، وأطلق يدهم في شؤون المملكة. وقد كتب رسالة إلى الشيخ الكركي تعبر عن التزامه نظرية النيابة العامة يقول له فيها: «.. إلى من اختص برتبة أئمة الهدى عليهم السلام في هذا الزمان النائب عن الإمام.. بهمة عالية صادقة، نأمر جميع السادات

---

(١) دلال عباس: **«دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية»**، ص: ٢٤٩، نقلاً عن اجامع المقاصد»، للكركي: ج٢، ص: ٣٧٨.

العظام والأكابر والأشراف الفخام، والأمراء والوزراء وجميع أركان الدولة أن يقتدوا بالمشار إليه، ويجعلوه إمامهم ويطيعوه في جميع الأمور الشرعية في الدولة، والجيش، وينصّب كل من ينصّبه ولا يحتاج في العزل والنصب إلى وثيقة أخرى»[١].. وقد أعطى الكركي الشاه طهماسب إجازة لحكم البلاد بالوكالة عن نفسه باعتباره نائباً عن الإمام «إذ كان معزوله لا يستخدم ومنصوبه لا يعزل»[٢]، وعيّنه طهماسب شيخاً للإسلام إلى أن توفي في العام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م، وقيل إنه مات مسموماً على يد بعض أمراء القزلباش الذين تضررت مصالحهم في أثناء وجوده.

إن نظرية النيابة العامة هذه هي التي تطوّرت بالتدريج منذ عصر الكركي وما بعده إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه حاليّاً على يد الإمام الخمينيّ.

«أما الشهيد الثاني[٣] فلم يزر إيران ولكن تأثيره كان قوياً في

---

(١) دلال، عباس: «**بهاء الدين العاملي**»، نقلاً عن «**رياض العلماء**»، ص: ٤٤٨.

(٢) اسكندر بيگ: «**تاريخ وعالم آراى عباسي**»، ص: ١٥٤.

(٣) انظر ترجمته في «**أمل الآمل**»، ج١، ص: ٨٥ ـ ٩١؛ وتكملة «**أمل الآمل**» من ص: ٢١٢ إلى ٢١٧، هو الشيخ زين الدين بن نور الدين علي ابن أحمد بن محمد بن جمال الدين بن تقي الدين بن صالح بن مشرف الجبعي العاملي، ولد في جبع سنة ٩١١هـ/ ١٥٠٥م، درس في جبع على والده وفي العام ٩٣٧هـ/ ١٥٣٠م، رحل إلى دمشق وقرأ كتب الطب والفلسفة والحكمة والإشراق على يد محمد بن مكي، ثم رحل إلى مصر وقرأ على شيوخها. وسنة ٩٤٨هـ/ ١٥٤١م، رحل إلى بيت المقدس وقرأ على شيوخها.. ثم توجّه إلى إسطنبول وطلب التدريس في مدارسها العامة، فأعطي التدريس في المدرسة (النورية) في بعلبك وأقام فيها يدرس في المذاهب الخمسة، وسنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م، أرسل السلطان سليمان القانوني في طلب الشيخ ليجمع بينه وبين علماء بلاده على أثر شكوى اتهمه فيها قاضي صيدا بأنه رجل مبتدع.. ولكن المكلّف بمرافقته قتله في الطريق، ويقال إن السلطان أنكر فعلته. (دلال عباس، «**بهاء الدين العاملي**»، ص: ٦٤).

البناء، الفكري للدولة الصفوية من خلال تلاميذه الذين هاجروا إلى إيران، وحملوا معهم كتبه وأفكاره، فنشروها وعملوا على تطبيقها. وبخاصة أن هجرة العامليين إلى إيران قد اشتدت قُبيل مقتل الشهيد الثاني وبعد مقتله بسبب مباشر من المواقف المتشنّجة بين العثمانيين والصفويين، بحيث، أن كل شيعي كان متهماً بنظر العثمانيين وأعوانهم بميوله نحو الدولة الصفوية عدوة العثمانيين، وقد اتهم الشهيد الثاني أنه رجلٌ مبتدعٌ وقُتل على الرغم من أنه أول من عمل على التقريب بين المذاهب الإسلامية، بتدريسه الفقه على المذاهب الخمسة»[1].

ومن أهم هؤلاء «الشيخ حسين بن عبد الصمد (٩١٨ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥٧٦م) الذي كان من أوائل الذين درسوا على الشهيد الثاني، وكان مشاركاً له في تصحيح كتب الحديث، ورافقه في سفرته الأولى إلى اسطنبول، ورحل معه إلى مصر للدرس في العام ٩٤٣هـ للأخذ عن كبار علمائها، كما كان من رفاقه إلى دمشق وحلب، ولعلّ هذه الرحلة كان هدفها الأساسي تلطيف حالة العداء نحو الاثني عشرية، التي غذّتها الأخبار التي حملها الفارون من إيران وتروي فظائع الشاه إسماعيل ومجازره»[2].

سافر الشيخ حسين إلى إيران في مرحلة القلق والخوف والتستّر التي عاشها الشهيد الثاني في أوائل العام ٩٦١هـ/ ١٥٥٣م، بعد أن استدعاه الشيخ علي المنشار الذي تولى مشيخة الإسلام زمن الشاه طهماسب بعد المحقق الكركي، وقد بقي ثلاث سنين في أصفهان إلى أن استدعاه الشاه طهماسب إلى قزوين عاصمة الملك، وعيّنه شيخاً للإسلام فيها بعد وفاة الشيخ علي المنشار، وفي قزوين كان يقيم صلاة الجمعة

(١) دلال عبّاس: **«دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية»** ص: ٢٥٣.

(٢) دلال عبّاس: **«دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية»** ص: ٣٥٢.

من غير احتياط بإعادة الظهر لقوله بعينيتها على مذهب الشهيد الثاني، ثم عُيِّن بعد ذلك شيخاً للإسلام في هراة التي عانت أكثر من غيرها من نتائج الصراع المذهبي بين الصفويين وأعدائهم الأوزبك المتعصّبين. وفي العام ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م، غادر الشيخ حسين بن عبد الصمد هراة إلى قزوين، وطلب إلى الشاه أن يأذن له ولولده في الذهاب إلى مكة للحج.. لقد غادر الشيخ حسين إيران «لأنه لم يستسغ الترف والجاه والتعظيم المبالغ فيه، الذي كان يعيش فيه العلماء في إيران مقارنةً مع حياة علماء جبل عامل وأستاذه الشهيد الثاني بالتحديد، الذي كان وهو من أعظم الفقهاء العلماء يحرس الكرم ليلاً، ويطالع الدروس التي سيلقيها في الصباح على الطلبة، ويحتطب ويشتغل بالتجارة، ويسافر أحياناً مع من لا يعرفون قدره، ويباشر بناء داره ومسجده بنفسه»[1]. في إيران وجد الشيخ حسين الأمان ولم يلق إلّا كل ترحيب لكنه لم يجد الراحة النفسية، فقد كان قبل ذهابه إلى إيران يسعى مع أستاذه إلى التقريب بين المذاهب، ولكنه رأى في إيران أن التعصّب المذهبي الذي عانى منه هو وأنداده في جبل عامل، له مثيل في تعامل حكام إيران مع العلماء المخالفين لهم.. ففرّ إلى مكة، ومنها إلى البحرين حيث مات في العام ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م. ومن البحرين كتب الشيخ حسين إلى ابنه البهائي رسالة يطلب إليه فيها أن يأتي إليه في البحرين: «فيا ولدي، لو كنت تطلب شيئاً لدنياك فاعمد بلاد الهند، وإن حاولت الآخرة فالحق بنا إلى هذا المقام، وإن كنت لا تريد الدنيا ولا الآخرة فلازم العجم ولا تبرح»[2].

«إن علماء جبل عامل من تلامذة الشهيد الثاني، هم الذين أسّسوا للتيار الاجتهادي في إيران، فقد أفتوا بإقامة صلاة الجمعة ومارسوا ذلك

---

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) دلال عباس: **«دور العلماء العاملين في بناء الدولة الصفوية»**، ص: ٢٥٦.

عملياً في المساجد التي كانوا أئمتها على الرغم من معارضة التيار الإخباري لذلك، كما أنهم تابعوا عمل الشهيد الثاني في غربلة الأحاديث، وكان كتابه «الدراية في الحديث» مرجعاً لهم، إلى أن وضع الجيل الثاني من العامليين المهاجرين ممثلاً بالشيخ البهائي كتبه الخاصة، التي تمثل قمة ما توصّل إليه التيار الاجتهادي، هذا التيار الذي انتكس بعد موت الشاه عباس والوهن الذي دبَّ في أوصال الدولة المركزية، حيث قويت المؤسسة الفقهية التي يغلب عليها التيار الإخباري على حساب الدولة»[١].

والأهم من ذلك أن كتب الشهيد الثاني، وبخاصة كتابه «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد»، كان الأساس الذي انبنت عليه أسس التعليم في إيران، وقد ظلّ حتى أوائل هذا القرن من الكتب المعتمدة في المدارس الدينية[٢].

الشيخ علي بن هلال الكركي الشهير والده بمنشار[٣] من العلماء العامليين الذين هاجروا إلى إيران في عصر الشاه طهماسب الصفوي، توفي في العام ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م، ودفن في مشهد الإمام الرضا. كان قد سافر إلى الهند قبل استقراره في أصفهان، وقيل ان الكتب التي حملها معه من الهند بلغت خمسة آلاف كتاب. ولاه الشاه طهماسب مشيخة الإسلام في أصفهان، له كتاب «الطهارة»، كتبه بأمر الشاه طهماسب مشتمل على أمهات مباحث الطهارة، نقل عن الشهيد الثاني. والشيخ المنشار هو الذي شجّع الشيخ حسين بن عبد الصمد للسفر إلى إيران.

---

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) صديق، عيسى: **«فرهنك إيران آز آغاز تازمان حاضر»**، الطبعة الثانية طهران، ١٣٥١هـ ش/ ١٩٧٢م، ص:١٠٧.

(٣) الأمين، السيد محسن: **«أعيان الشيعة»**، ج٨، ص: ٣٩٦.

كان له ابنة واحدة، عالمة فاضلة، تزوّجت الشيخ البهائي: وحين توفي الشيخ المنشار، وُلِّيَ الشيخ البهائي مشيخة الإسلام في أصفهان بديلاً منه. من معاصري السيد الداماد من علماء جبل عامل أيضاً، الشيخ لطف الله عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الله الميسي[1]، هاجر من جبل عامل إلى مشهد وبقي فيها حتى العام ٩٩٧هـ/ ١٥٨٨م، عندما تعرّضت لهجوم الأوزبك، ومنها لجأ إلى قزوين، فاشتغل هناك بالتدريس، ثم استدعاه الشاه عباس إلى إصفهان في العام ١٠١١هـ/ ١٦٠٦م، وأمر أن تقام له مدرسة ومسجد يحملان اسمه، انتهى بناؤهما في العام ١٠٢٧هـ/ ١٦١٧م، وقد توفي الشيخ في العام ١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢م، بعد عامين من وفاة الشيخ البهائي. لا يزال مسجد الشيخ لطف الله، قائماً في أصفهان حتى اليوم، يقع في الضلع الشرقي من ميدان نقش جهان في الجهة المقابلة لعمارة المسجد، أمّا المدرسة التي كانت ملحقة بالمسجد، وكانت مقراً لإقامة الشيخ ولتدريسه فقد تهدمت[2].

لا يسعنا ونحن نتحدث عن دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية فكرياً وعمرانياً إلا أن نذكر الشيخ «بهاء الدين العاملي»[3] الشيخ البهائي)، الكاتب والشاعر، والفقيه الفيلسوف المتصوّف، الرياضي المهندس، اسمه محمد بن عز الدين الحسين بن عبد الصمد بن شمس الدين محمد بن علي بن الحسين بن محمد بن صالح العاملي، الجبعي، الحارثي الهمداني، لقبه (البهائي)، وهو تخلّص للشاعر على

---

(١) م.ن، ص: ٣٨.

(٢) دلال عباس: **«دور العلماء العامليين في بناء الدولة الصفوية»**، ص: ٢٦٤.

(٣) راجع **«بهاء الدين العاملي أديباً وفقيهاً وعالماً»**، دلال عباس: دار الحوار، ١٩٩٥م، ببروت؛ والكتاب يقع في ٧٦٦ صفحة من القطع الكبير. ط. ثانية، دار المؤرّخ العربي، بيروت ٢٠٠٩.

اصطلاح الشعراء بالفارسية، والعاملي نسبه إلى جبل عامل، والجبعي نسبه إلى قرية جبع إلى الجنوب الشرقي من مدينة صيدا، تنتسب عائلته إلى الحارث الهمداني، التابعي الشهير المتوفى سنة ٦٥هـ/ ٦٨٤م.

لقد ارتبط اسم الشيخ البهائي باسم الشاه عباس أهم الملوك الصفويين وأقدرهم، تسمع اسمه حين تزور أصفهان أنّى توجهت ماثلاً في الآثار العمرانية التي ما زالت قائمة حتى اليوم.

في حمأة الصراع المذهبي بين الدولتين العثمانية والصفوية، وفي وقت ازداد فيه التعصّب للمذهب على حساب الدين، سار البهائي على خطى أبيه (الشيخ حسين بن عبد الصمد)، وعلى خطى الشهيد الثاني في محاولة التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وكانت بينه وبين كبار علماء السنة، الذين التقى بهم في أثناء رحلته إلى الشام ومصر والقدس محاورات، نستشف من خلالها معالم شخصيته، التي اخترقت الحدود المغلقة التي أقامتها سياسات السلاطين العثمانيين والشاهات الصفويين. لقد اختار الشيخ البهائي معايشة الواقع، وكانت له دالةٌ على الشاه عباس الذي كان يجلّ العلماء ويحترمهم، دون أن يعطيهم فرصة التدخل في شؤون الحكم كما فعل جده طهماسب.

وكان للشيخ البهائي أثراً كبيراً في تبسيط المواد التي يعلّمها، وفي تبويبها. لقد ظلّ كتابه «الصمدية في النحو» منذ عصره إلى زمن قريب الكتاب المتداول والمقرر لتدريس النحو في مدارس إيران ولا أبالغ إذا قلت إنه لا يزال حتى الآن أكثر كتب النحو تبسيطاً، وعلماً أن صاحبه وضعه قبل عدّة قرون»[1].

«كما أن كتابه «خلاصة الحساب» اعتمد حتى نهاية النصف الأول

---

(١) دلال عباس: **«بهاء الدين العاملي»**، ص: ٢٤١.

من القرن العشرين لتدريس الرياضيات والحساب في مختلف مدارس إيران، وكان داخلاً ضمن مناهج الدراسة في النجف الأشرف حتى نهاية الخمسينات في القرن المنصرم، حيث لخّص في هذا الكتاب الحساب والجبر وأعمال المساحة المتفرقة في عشرات الكتب عن العلماء السابقين»(١)، لقد كان البهائي شاعراً، باللغتين العربية والفارسية، وكان شعره باللغتين أرقى من شعر معاصريه، ولقد أسدى خدمة إلى الثقافتين العربية والفارسية بتطوير النظم في كل منهما باعتماده في كلّ منهما وزناً من أوزان الأخرى(٢).

لقد قاد البهائي الصراع الفكري على جبهتين:

١ ـ مواجهة متصوفة عصره الذين كانوا يدعون إلى الباطن دون الظاهر، والذين طغت عندهم المظاهر والشكليات على أساليب النظر الفلسفي العميق، وانتهى التصوّف على أيديهم إلى تقاليد وطقوس شكلية خالصة.

٢ ـ مواجهة الفقهاء القشريين الجامدين المفتونين بظاهر الدين وقلوبهم خالية من العرفان(٣).

«لقد كان أثر العامليين المهاجرين إلى إيران عميقاً جداً، لقد عدّلوا خطّ الصفوية الدرويشي بسيرة فقهية عميقة، ذلك أن الملوك الصفويين، عدا طهماسب، مع كل المفاسد الأخلاقية التي كانوا عليها، والتي كانت مخفيّة عن عامة الناس، نسب إليهم أتباعهم كعادة الصوفية بالنسبة إلى المرشد الأول أفعالاً وخوارق لا تحصى»(٤).

---

(١) م.ن، ص: ٦٤٧.

(٢) م.ن، ص: ٤٣٨.

(٣) م.ن، ص: ٦٠٤.

(٤) مطهرى، مرتضى: «الإسلام وإيران»، ص: ٣٠.

ج

انتقال مركز الفكر الفلسفي من إصفهان إلى طهران

باختيار القاجاريين طهران عاصمةً لهم، انتقل مركز الثقل الفكري لإيران من إصفهان إلى طهران. ففي هذا العصر زار «فتحعلي شاه»[1]، «الملا علي نوري» الذي كان أستاذ الفلسفة في إصفهان طالباً إليه التدريس في طهران، لكنّ هذا الأخير لم يلبِّ دعوةَ الشاه بسبب شيخوخته، وأرسل بديلاً منه، أحد أكثر تلامذته تجربة وخبرةً، «الملا عبد الله الزنوزي». فانتقل معه مركز الفلسفة (في القرن الثالث عشر الهجري) إلى طهران التي أصبحت مركز نشاط وفاعلية أساتذة كبار «كرضا قمشه اي» و«الميرزا أبو الحسن جلوة»، والملا عبد الله الزّنوزي وابنه المدرّس الزنوزي، وكان هؤلاء الأساتذة يدرّسون في الحوزات العلمية مختلِف أنواع الفكر الإسلامي، التي تشمل الحكمة المتعالية، ومذهب الإشراق والحكمة الخالدة، ومذهب ابن سينا، والعرفان، وأصدروا مؤلّفات حول هذه الموضوعات المختلفة.

إن الطلبة الإيرانيين وأساتذة طهران هم من أوائل الفلاسفة

---

(١) فتحعلي شاه قاجار تولّى الحكم في العام ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م خلفاً لعمه آآغا محمد خانب، واستمر حكمه ٣٨ عاماً، وقد عيّن ابنه عباس ميرزا ولياً للعهد، وتمكّن في العام ١٢١٨هـ أن يقمع الفتن الداخلية. كانت إيران في عهده عرضةً لتدخل الرّوس واحتلالهم، وصراع القوى الكبرى.

المسلمين الذين تصدّوا للفلسفة الغربية، لذلك فإن دراسة هذه الفلسفة لها أهمية من حيث أنها تتيح لنا مجال الاطلاع على فلسفة الإسلام، ومن ثمّ إدراك مدى التقدم الذي أحرزه الفكر الفلسفي في إيران في ما بعد.

لقد كانت إصفهان في العصر الصفوي وبخاصة في عهد الشاه عباس هي مركز الثقل الفلسفي، وكان الميرداماد ومن ثمّ تلامذته وتلامذة تلامذته هم أصحاب مذهب «الفلسفة الإلهية»[1]، وحين بدأت الدولة الصفوية بالضعف، بدأت الفلسفة تضعف، إلى أن انهارا معاً.. فقد كانت النهاية المحزنة للفلسفة في إصفهان على يد الإخباريين الذين حرَّموها وكانت، شبيهة بانهيار حكم آخر الملوك الصفويين الشاه سلطان حسين الصفوي[2]، على يد الأفغان.

لكنّ بناء الحكومة القاجارية للمساجد والمدارس جذب عدداً من العلماء نحو طهران العاصمة التي أصبحت هي مركز الثقل الفكري لإيران...



(١) محقق، مهدي: «**القبسات**»، نقلاً عن مقالة هنري كوربان، ص: ٨٢.

(٢) في عهد السلطان حسين الصفوي وصل الحكم إلى الانكفاء والضعف.. فاستطاع الأفغان أن يضربوا ضربتهم، وقد هاجم محمود الأفغاني إيران في العام ١١٣٥هـ ش/ ١٧٢٢م مستغلاً ضعف الحكومة الصفوية، فحاصر مدينة إصفهان لمدة ستة أشهر، وبعد مقتل أكثر من عشرين ألف نسمة تمكّن من فتحها.. ولم يكتف بذلك، وإنما عمل على تخريب الآثار التاريخية والأبنية والقصور ومظاهر العمران، وقتل الأمراء الصفويين عن بكرة أبيهم..

خاتمة الباب

إنّ صاحب التصانيف والتحقيقات أحق من كل حقيق بذكر أخباره، ونشر مزاياه وإتحاف العالم بفضائله وبدائعه، فقد كان أمة مستقلة في الأخذ بأطراف العلوم والتضلّع من دقائق الفنون، وما أظنّ الزمان يسمح بمثله ولا جاء بندِّه.

عواصف كثيرة عصفت به، واضطهد مراتٍ عديدة، فالبعض أثنى عليه، والبعض الآخر خذله، فالتاريخ لم يرحمه، والمؤرّخون قصروا بحقه ولم ينصفوه، غير أن ذلك لم يثنه عن عزيمته بل تابع جهاده ومسيرته متسلحاً بشفافية وذكاء وقادٍ إلى جانب إيمانه وورعه وتقواه نحو ما كان يصبو إليه. فزهده صرفه عن مباهج الدنيا ومغرياتها، وقرّبه في الوقت نفسه من زعماء الدولة الصفوية، ونهضة البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية في إيران بعدما رزحت ردحاً طويلاً من الزمن تحت ثنايا الانحطاط والركود. وحتى وصيّته لم تكن مادية بل ارتآها معنوية تمثلت في ثروة فكرية وفلسفية رائعة ستتناقلها الأجيال من بعده على مر العصور.

لم يحظ الميرداماد بالشهرة اللازمة التي كان يجب أن ينالها، في حين يعدّ المؤسس الحقيقي لمدرسة ذاع صيتها فيما بعد على يد صدر المتألهين، فكانت الشهرة وثيقة الصلة بالتلميذ أكثر من الأستاذ[1].

---

(١) أعني بالتلميذ صدر المتألهين وبالأستاذ الميرداماد.

ويمكن لنا ومن خلال ما تقدم أن نستخلص من مثالية الميرداماد العبر التالية:

١ - إن سبب العلم والتحصيل وملكة الاجتهاد، يُحصر في الجد والاجتهاد ومتابعة النشاط والاستقلال بالفهم.

٢ - إن أهم أسباب النجاح هو في المحافظة على الوقت وعدم إهداره، فمن أهدره أهدر حياته وأضاعها، ولو كان آية في النجابة والذكاء.

٣ - إن العظيم هو الذي يشعر أنه في غنى عما يتنافس عليه أهل الدنيا، فما من أحد طلب منصباً إلا لأنه يحس ويلتمس نقصاً وفراغاً في نفسه.

٤ - إن من ينصرف إلى الله وحده، ولم يوزع قلبه هنا وهناك، لا بدّ أن يبارك اللّه عمله ويمنحه التوفيق والذكر الجميل، أما من يعتمد الأساليب الملتوية، ويطمع إلى الشهرة بالتمويه والخداع فمآله إلى الوبال والخذلان.

وأخيراً وليس آخراً ما أحوجنا في عصرنا هذا إلى مثل هذا الميرداماد، الذي له حصانة من دينه ومناعة من علمه تنأى به عن الأنانية وحقدها، وعن الأهواء وعبَّادها، وترتفع بروحه الطاهرة إلى الملكوت الأعلى، حيث لا حقد يصرف عن طاعة الله، ولا حسد يبعث على معصيته، وحيث لا نفاق ولا رياء ولا شيء إلا الإخلاص لله ومحبة للناس أجمعين. لذا ندعو أن نوفّق في ما رجوناه وأملناه.

❑ ❑ ❑

الباب الثاني

أفكار الميرداماد الفلسفية

تمهيد الباب

يُعد الميرداماد رائداً من رواد الفلسفة والحكمة، وقد تميز بشخصيته العلمية الفذة وثرائه الفكري، لدرجة أن أكثر مؤلفاته وتصانيفه توارثها العلماء والباحثون معتمدين عليها في أبحاثهم وتآليفهم. وقد كان الميرداماد صاحب مسارٍ فلسفي خاصٍ به وضعه في مصاف الفلاسفة الكبار، فقد ابتدع الكثير من المسائل الفلسفية، مع العلم أن هذا الابتداع ليس بالأمر السهل، بل هو يحتاج إلى بحثٍ وتدقيقٍ، وقد تخطى الميرداماد هذا الابتداع إلى التفنن في اختيار الأسماء، فالدور الذي أداه الفيلسوف ونظامه الفلسفي في إنضاج الفلسفة الإسلامية وسموِّها، هو السبب الكامن وراء تسميته بالمعلم الثالث، باعتبار أن المعلم هو الذي يضع أسس أي علم من العلوم. وأولى إبداعاته الحكمة اليمانية التي شكلت النواة التي انبنت عليها فلسفة الملا صدرا الشيرازي، والمقصود بهذه الحكمة هي تلك التي أنزلها الله تعالى على عباده إما وحياً بواسطة الأنبياء وإما إشراقاً. وقد تعرف الميرداماد من خلال البحث والتحقيق إلى وجه حكمة الإشراق بشوائبها وامتيازاتها الرئيسية. وقد علم أيضاً أن حكمة الإشراق كالحكمة المشائية فلسفة غير ناضجة وغير مستوية. وقد سعى من ناحية أخرى إلى إزالة شوائب الحكمة المشائية وعيوبها الرئيسية كافة، واستطاع كذلك معتمداً على تجارب العلماء السابقين أن يطبّق نظامه الفلسفي على التعاليم الشيعية والتوفيق بين العقل والشرع.

ومن بين المسائل الفلسفية الأخرى التي استحوذت على انتباهه مسألة البَداء والنسخ حيث صرف جلَّ همِّه لإزالة الغموض الذي اكتنفها، وحلّ المعضلات والشبهات التي أثيرت حولها، فساهم إسهاماً فعالاً في توضيح قضية البَداء وعلاقاتها بالنسخ، والفروق بينهما، وفي الرد على المنتقدين لها لإبراز الصورة الحقيقية لمسألة البَداء والنسخ.

ثم تتطرق الميرداماد بعد ذلك إلى مسألة أصالة الماهية، والتي تعني المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته، فالميرداماد واحد من أشدّ المؤيّدين لأصالة الماهية، وهذا ما دفعه إلى مواجهة نظرية العرفاء حول أصالة وجود الحق ووحدانيته، وإلى الرد على المتكلمين في زيادة الوجود على الماهية. وقد ناقش أيضاً إحدى المسائل التي اختلف حولها أهل العلم وهي مسألة الثبوت وكيفية تحقّق الوجود نسبة إلى الماهية.

ولم ينس وهو في خضم الحديث عن المسائل الكلامية والفلسفية الإسلامية، الإشارة إلى مسألة لا تاريخ حقيقي لها، ألا وهي مسألة الجبر والاختيار، حيث نوقشت هذه المسألة عبر أبواب وأسماء مختلفة سواء من الناحية الفقهية أو الدينية، وقد أولى الميرداماد هذه المسألة اهتماماً خاصاً فعمد إلى مناقشة الشبهات المثارة حولها، من خلال الرجوع إلى الأدلة النقلية، والاعتماد على التحليل العقلاني للروايات الواردة حول هذا الموضوع. وفي هذا الباب الثاني والذي يحمل عنوان أفكار الميرداماد الفلسفية، سوف نعرض بصورة مفصلة ما أشرنا إليه في بداية المقدمة؛ وقد أدرجنا هذا الباب في أربعة فصول عالجنا فيها بعض أهم المسائل الفلسفية التي تطرق إليها الميرداماد والتي جعلناها أنموذجاً لأبحاثه الفلسفية، فاخترناها وتوسعنا فيها ما أمكن، آملين من خلالها تسليط الضوء على فكر الرجل الفلسفيّ بشكل عام.

تناولت في الفصل الأول: الحديث عن الحكمة اليمانية اصطلاحاً ولغةً، وعن الأساس المعرفي لها، وموقف الميرداماد منها.

وعالجت في الفصل الثاني: الحديث عن البداء والنسخ، وهو بدوره يتضمن مبحثين: المبحث الأول يتحدث عن مفهوم البداء وتاريخه، أما المبحث الثاني فيتحدث عن البداء عند الميرداماد بكافة جوانبه.

وتطرقت في الفصل الثالث: إلى الحديث عن أصالة الماهية، ويشتمل هذا الفصل أيضاً على مبحثين، المبحث الأول: يتناول تعريف وآراء العلماء في الماهية ـ الوجود والأصالة، أما المبحث الثاني فيتحدث عن أصالة الماهية في فكر الميرداماد.

وأما الفصل الرابع: فخصصته للكلام على الجبر والاختيار، ويحتوي أيضاً على مبحثين، المبحث الأول يعرض فكرة الجبر والاختيار من حيث التعريف والتطور.

أما المبحث الثاني فيطرح آراء الميرداماد في مسألة الجبر والاختيار بفروعها كافة.



الفصل الأول

الحكمة اليمانية

- مدخل:

أ ـ تعريف الحكمة اليمانيّة.

ب ـ الأساس المعرفي للحكمة اليمانيّة.

مدخل

قبل الكلام على الفكر الفلسفي للميرداماد، لا بد من التأكيد على قضية مهمة أهملها دارسو الفلسفة، ولم يتطرقوا إليها، وهي التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع، وهي أن الميرداماد كما سنوضح في هذه الدراسة، كان صاحب مسار فلسفي خاص به وضعه في مصاف الفلاسفة الكبار، فهو مبتدع ما يُسمى بالحكمة اليمانية، وفلسفته كانت النواة التي انبنت عليها فلسفة الملا صدر الشيرازي.

من هنا كان لا بد لنا من أن نبدأ الباب الأول من هذه الدراسة بالكلام على الحكمة اليمانية مصطلحاً ومضموناً. هذه الحكمة التي ميّزت الميرداماد عن الفلاسفة الآخرين وجعلته واحداً من أعاظم الفلاسفة المسلمين.

فما هي هذه الفلسفة؟ وما هي عناصرها؟ ولماذا أهملت المصادر الكلام عليها وعلى صاحبها. وما هو الهدف الذي توخاه منها. ومن ثم سنتحدث عن الأسس والمبادئ المعرفية للحكمة اليمانية.

❑ ❑ ❑

أ

تعريف الحكمة اليمانيّة

هنالك بعض المسائل الفلسفية التي يرى الميرداماد أنه هو الذي ابتدعها وابتكرها. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ الإبداع والابتكار في نطاق المسائل الفلسفية ليس عملاً سهلاً، وأن قلّة من الناس بإمكانها أن تتكلم على أفكار مبتكرة لم تُسبق إليها، فضلاً عن أن الإبداع والابتكار لا يعني أنّ الفكرة أو الشيء قد خرج من ساحة العدم واللاوجود إلى ساحة الوجود والكينونة، وإنما يعني أيضاً أن الفكرة القديمة يمكن أن تقوّم كفكرة بديعة، حين تُطرح بصورةٍ جديدة وبوجه جديد؛ فإذا نظرنا إلى الإبداع والابتكار من هذه الزاوية، بإمكاننا أن نزعم أن الميرداماد مبدع ومبتكر في بعض المسائل. كما أن إبداع هذا الحكيم الرفيع المقام، لم يقتصر على بعض المسائل الفلسفية والكلامية، وإنما هو مبدع ومتفنّنٌ في اختيار الأسماء، وفي تسمية الكثير من آثاره.

مع ذلك فقد جرت العادة في مصادر الفلسفة، وفي النصوص الفلسفية، وبخاصة في عصر الملاصدرا الشيرازي وما بعده، أن لا يذكر سوى المسارات الثلاثة البارزة في الفلسفة الإسلامية؛ أي الحكمة المشّائية، والحكمة الإشراقية والحكمة الصدرائية، وأنْ يعدّ الفارابي وابن رشد وأمثالهما، واضعي حجر الأساس للفلسفة الإسلامية؛ دون أن يؤتى نهائياً على ذكر فلسفة محكمة تدعى الحكمة اليمانية، أو على ذكر فيلسوف مقتدر كالمعلم الثالث الميرداماد.

إن الدور الذي أدّاه الميرداماد ونظامه الفلسفي في إنضاج الفلسفة الإسلامية ورفعتها وسموّها، ليس أكبر من دور الفارابي وابن سينا والسهروردي وملا صدرا الشيرازي، لكنه ليس أقلّ أو أدنى. وربما كان ذلك هو السبب وراء تسميته بالمعلم الثالث، لأنّ مصطلح «المعلّم» يطلق على شخص وضع أسس علم من العلوم، ودوّنه، وأدخله في مرحلة جديدة. مع ذلك، في أثناء تحليل شكل الفلسفة المتعالية وبنيتها، تُذكر عناصرُها كعلم الكلام والعرفان النظري والحكمة المشّائية والتعاليم الدينية، بدون الإشارة إلى دور شخصية بارزة كالميرداماد، في تكوين فيلسوف عظيم كالملا صدرا، وتكوين أفكاره ونظرياته الفلسفية.

إن التفكير في سبب هذا الجحود، وتحليل المعطيات المتوافرة، يوصلنا إلى نقطة مهمة؛ وهي أن نثر الميرداماد المعقّد وأسلوبه المبهم، يحرم المحققين والباحثين في مجال الحكمة المتعالية، والمهتمين بالفلسفة الإسلامية، من التزوّد من بحر المعارف الإسلامية هذا، الذي لا حدود له.

في كل الأحوال سنحاول هنا، في هذا الفصل أن نجيب بصورة مجملة عن الأسئلة التالية:

ما هي الحكمة اليمانية؟ وما هي أسسها ومبادئها المعرفية؟ ما هو موقعها في مسار الفلسفة الإسلامية؟

أطلق الميرداماد في بعض آثاره اسم «الحكمة اليمانية» على نظامه الفلسفي، مستنداً إلى الحديث: «الإيمان يماني، والحكمة يمانية»[1]، المراد بالفلسفة اليمانية الحكمة التي أنزلها الله تعالى على عباده، إما

---

(١) الأعلمي الحائري، محمد حسين: «**دائرة المعارف الشيعية العامة**»، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٦٣م، ج١٨، ص: ٦٣١.

وحياً بواسطة الأنبياء، وإما إشراقاً. اليمن رمز للقسم اليمين أو مشرق الجبل الذي تلقى فيه موسى عليه السلام رسالة الله عزّ وجلّ. من هذه الناحية، الشرق مصدر الأنوار الإلهية ونقطة مقابل الغرب مركز الفلسفة المشائية، والغرب يرمز إلى الظلمة والعجز في ساحة الفلسفة، أو بعبارة أخرى هو أصالة العقل[1]، وقد اختار الميرداماد الشرق متأثراً بالحكمة الإشراقية للسهروردي، ويشير إلى حدٍّ ما إلى غلبة عنصر الكشف والشهود ودوره في المدرسة الفلسفية للميرداماد.

من هنا يمكن القول إن المراد بالفلسفة اليمانية، حكمة أنزلها الله تعالى على البشر بواسطة الأنبياء من طريق الوحي أو الإشراق.

❑ ❑ ❑

(١) راجع: شريف، محمد: «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**»، منشورات جامعة طهران، ١٣٦٥هـ. ش/ ١٩٨٦م، ج٢، ص ٤٦٩.

ب

الأساس المعرفي للحكمة اليمانية

ما يقصده الميرداماد من الحكمة اليمانية، أنها نظامٌ فلسفيٌ يستند على الأغلب إلى الشهود العرفاني، ويسعى ليوفق بين المعطيات العقلانية والتعاليم الشرعية. ومع أنّ جميع المذاهب الفلسفية الإسلامية منذ بداية تكونها تشترك في هذه النقطة على الرغم من جميع الاختلافات، إلا أن الميرداماد يعدّها كلها غير ناضجة وغير مستوية، وكان يسعى لتأسيس نظام فلسفي يتمتع بإيجابيات الأنظمة الفلسفية السابقة وعناصرها القوية، ويخلو في الوقت عينه من عيوبها. ويُستنتج من تصريحاته المتكررة في ثنايا آثاره، أنَّ الأسس والمبادئ المعرفية للحكمة اليمانية هي عبارة عن: الحكمة المشائية، الحكمة الإشراقية، التعاليم الشيعية (الكتاب والسنّة)، وأفكار الحكماء اليونانيين.

١ ـ الحكمة المشائية:

من المعتاد في تاريخ الفلسفة، أن تُعد الحكمة المشائية من معطيات الفيلسوف اليوناني الكبيرة أرسطاليس الأسطاجيري (المعلم الأول)؛ الذي عرف المنطق للمرة الأولى في قالب علم من العلوم. كان النظام الفلسفي الأرسطوي مبنياً على معطيات منطقيّة، وصبغة عقلانيّة محضة. أي أن جميع التعاليم الفلسفية في المدرسة الفلسفية الأرسطية

مبنية على الاستدلالات العقلانية المحضة، في إطار الأساليب المنطقية. كما أن ماهية الظواهر وكينونة العلاقات بين الموجودات في عالم الوجود، ليس لها سوى تحليل عقلاني؛ حتى في المباحث الطبيعية أيضاً يؤدي العقل دوراً أساسياً؛ ولا مكان إطلاقاً للمناهج المعرفية الأخرى.

ابن سينا أيضاً، الذي هو في الواقع المتمم للفلسفة الأرسطية، وأحد أشياع أرسطو، الذي أوصل الحكمة الأرسطية إلى أوجها، سعى جاهداً كي يصبغ البحث العقلي بصبغة دينيّة، ويصبّه في الفلسفة الإسلامية.

من ناحية أخرى، بما أنه كان يعتقد أن العقل هو الرسول الباطنيّ، وأن الشارع المقدّس لن يعطي أحكاماً مخالفة للعقل، لجأ في المواضع التي تتعارض فيها التعاليم الدينية والعقلية إلى تأويل ظاهر النصوص الدينية، معتمداً على القوانين التفسيريّة والأصول القطعيّة اللفظيّة والعقليّة.

مما يؤسف له أنّ آثار ابن سينا خالية من اللطائف الإشراقيّة، ويغلب عليها الاتجاه العقلاني المغالي. لقد أعاد جميع القضايا الفسلفية بواسطة الاستدلال والبرهان إلى القضايا الضرورية، وهكذا ابتعد كثيراً عن عنصري الكشف والشهود. «إنّ ابن سينا بتصحيحه لنقاط الضّعف في منهج الحكمة الأرسطيّة ومبناها، هذه الحكمة التي سكبها في قالب الفلسفة الإسلامية، قد أعاد بناء الحكمة المشّائية، لكن في قالب دينيّ إسلامي»[(١)].

في بعض كتاباته كـ «الإشارات» و«التنبيهات» (قسم مقامات العارفين)، و«منطق المشرقيين»، و«رسالة في العشق» وغيرها، تقع العين

(١) اوجيي، علي: «**ميرداماد بنيان گذار حكمت يماني**»، ص: ٩٩.

أحياناً على بوارق من الكشف والشهود واللطائف العرفانية، ويغلب الظن أنه كلّما كان يتقدم في العمر، كانت تظهر عنده الكثير من العناصر الإشراقية. في كل الأحوال، على الرغم من أن الميرداماد كان يرى نظام المشائين الفسلفي ناقصاً، إلا أنه بسبب عظمة هذا النظام الفلسفيّ، ودوره المهم في إنضاج الفلسفة الإسلامية ورفعتها، نراه يعظّم شخصية ابن سينا في أثناء ذكره له. فهو في مقام الإشارة إلى قرب أفكاره من آراء ابن سينا، يذكره «كشريكه في رئاسة حكماء الإسلام». وكان يدرس آثاره، ويستند في أكثر من مكان في كتاباته إلى كتب ابن سينا كـ «الشفاء»، و«الإشارات»، و«النجاة»، و«عيون الحكم»، و«المبدأ والمعاد» وغيرها. ربما لهذا السبب أخطأ كثيرون وعدّوه في زمرة الحكماء المشّائين وعدوا منهجه الفلسفي من مصاديق الحكمة المشّائيّة.

٢ ـ الحكمة الإشراقية:

لقد ووجهت الفلسفة السينويّة على الرغم من جميع عناصر القوّة فيها، منذ البداية باعتراضات شديدة. وهي في النتيجة، على العكس مما توقعه المعترضون وأرادوه، كانت نظاماً فلسفياً جديداً، يتضمّن ـ إلى جانب اعتماده على الاستدلال والبرهان ـ صبغة إشراقية وباطنية. لكن، بعد ابن سينا استخدم الشيخ شهاب الدين السهروردي على نحو جدّي مصطلح «التأله»، وهو يرى أنّ حكمة الإشراق هي هذه الحكمة الحقيقية، ومعادلة للحكمة الذوقية وعلم الأنوار مقابل الحكمة المشّائية أو الحكمة البحثية. في حكمة الإشراق، يلجأ الفلاسفة إلى جانب الاستدلال إلى الكشف والإشراق، ويؤكدون في هذا النطاق على عنصري الشهود والذوق. السهروردي في «حكمة الإشراق»، يرى أنّ مخاطبيه محصورون في الأشخاص الساعين وراء التأله والبحث كليهما؛ ويؤكد أن مفاهيم هذا الكتاب لن يدركها إلا الحكماء الإلهيون، وأولئك

الباحثون عن التأله؛ وأدنى مراتب قرّاء «حكم الإشراق»، مرتبةً، أولئك الذين تفيض على أرواحهم بالتدريج بارقة إلهيّة، لا يستفيد الآخرون منها أدنى إفادة. «الميرداماد من خلال البحث والتحقيق تعرف وجة حكمة الإشراق، بشوائبها وامتيازاتها الرئيسية، وعلم أن حكمة الإشراق أيضاً كالحكمة المشّائية فلسفة غير ناضجة وغير مستوية»[1].

وقد صرّح بأن كل من كان يسعى وراء البحث فقط، عليه أن يهتدي بأسلوب المشّائين، لأنّ الإشراقيين يتعلقون فقط بسوانح نور القلب؛ وصرّح كذلك في مكان آخر من مقدّمة كتابه المذكور، بأن «حكيم الإشراق» يختلف عن عدد من آثاره الأخرى كالتلويحات، التي كتبت بأسلوب المشّائين. «فحكيم الإشراق» أقرب إلى الحكمة الحقيقية.. والأهم من كل شيء، أنه ليس نتيجة الفكر والتفكر، وإنما هو حصيلة الكشف والشهود، وإفاضة الموجود المجرّد والروحاني. ويؤكّد في «المشارع والمطارحات» أن السلوك غير القدسي سلوك متفلسف، وأولئك الذين يبحثون عن الأسلوب البحثي والبرهاني فقط، يتشبهون بالحكماء؛ وفي التوصيات الأخيرة في «التلويحات»، يعتبر أن اسم الحكيم لا يطلق إلا على أولئك الذين يحظوْن بالعلم الشهودي.

لا ريب في أنَّ السهروردي استفاد في المرحلة الأولى من عناصر الفلسفة المشائية في قالب الحكمة السينوية، التي تضمّ المنطق والطبيعيات والإلهيات؛ وبعد أن وجه انتقادات جدّيّة إلى فلاسفة من أمثال الغزالي، شرع بتجديد بنيتها. من هنا، عمد في المرحلة الأولى إلى تأليف الكتب في مجال الفلسفة المشائية، على النحو الذي فهمها به، ثم

---

(١) أوجبي، علي: «**ميرداماد بنيان گذار حكمت يماني**»، [الميرداماد مؤسّس الحكمة اليمانيّة]، ص: ١٠٨.

شرحها وفسّرها من خلال قراءة جديدة خاصّة به. وكما ذكرنا من قبل، إن العمل المشترك للفارابي وابن سينا والسهروردي، هو في سعيهم لإثبات التوافق بين العقل والدين؛ وقد سعوا ثلاثتهم إلى التأسيس أو إلى كشف نظام فلسفي يتلاءم مع التعاليم الدينية.

لقد أكّد السهروردي في «علم التصوّف»، من خلال توضيحه للنقطة القائلة «إنّ الحقيقة واحدة»، انّ أيّ ادّعاء، لا شاهد دينيّ عليه هو ادعاء باطل.

«إن كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة، هي من تفاريع العبث، وشعب الرفث. من لم يعتصم بحبل القرآن غوى وهوى في غياهب جبّ الهوى. ألم تعلم أنه كما قصّرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصّرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى. قدرته أوجدتك وكلمته أرشدتك»[1].

اقتبس السهروردي في السطور الأولى من (حكم الإشراق)، نظامه الفلسفي من أفلاطون وهرمس وانباذقلس وفيثاغوروس وأمثالهم من الحكماء. وقد سمى أفلاطون رائد الفلاسفة ورئيسهم، وهرمس أبا الفلسفة، وسمّى الحكماء الإشراقيين اليونانيين الآخرين عظماء الفلسفة وركائزها. وفي رأيه أن الحكماء البهلويين وفلاسفة إيران القديمة مثل جاماسب، وفرشاوشورن وبزرجمهر وزرادشت، هم الآخرون من العلماء الذين كانوا ملهمي الحكمة الإشراقية.

لا ريب أن الميرداماد قد وقع في وضعه لنظامه الفلسفي تحت تأثير حكمة الإشراق، ويمكن القول بكل جرأة: إنّ أبرز عناصر الحكمة

---

(١) الشوشتري، علي: «**فلسفة السهروردي**»، دار لاله، قم ١٨٣١ هـ.ش/ ٢٠٠٢م، ص: ٨٨.

اليمانيّة، هو عنصر الكشف والشهود والتجارب الداخلية والذوقية. كان معجباً ومأخوذاً بحكمة الإشراق، وأكّد كما فعل السهروردي من قبل، على الكشف الصريح قبل البرهان الصَّحيح، وكان يعتقد أن السالك لا يمكنه بدون هذين الجناحين أن يحلّق في فضاء المعارف الإلهية، وأن يدرك الحقائق كما هي. لكنّه حين يجمع البرهان والعرفان، سيجد أنّ كلّ وجود مستغرق في الذات الربوبية، وأنّ كلّ كمال فانٍ في الكمال الإلهي، وسيسمع ما لا أذن سمعت وسيرى ما لا عين رأت.

لقد صرّح الميرداماد في «الصراط المستقيم» بأنّ: «كلّ باحث عن الحقيقة يجب أن يتمتع بميزان الطبع المستقيم، ومعيار الذوق السليم، غيرَ مكترث بجانب البدن وعالم الطبيعة». ويشير في التتمة إلى نقطة شديدة الأهمّية، وهي أنه كلما واجهتك مشكلة في أثناء مطالعة مباحث هذا الكتاب، في إدراك المقاصد والإذعان إلى الحقّ، استخدم هذه السنَّة وهذه القاعدة العقليّة، وهي أنك «يجب أن تهاجر من ديار الطبيعة، وأن تصارع أعداء العقل، أي الوهم والخيال.. وأن تحتقر البهجة الجسدية ولذة المزاج، لتتمكن من إدراك العالم الأعلى والمحضر الربوبي»[١].

في مثل هذه الأجواء يصبح العقل مهيأً لأن يتعرف إلى نهر علم اليقين، وأن يصل إلى شاطئ الحقّ اليقين. فهو لا يعدّ طريق القلب والكشف والشهود طريقاً عرضياً، وإنما هو طريق العقل والبرهان نفسه.

لقد وصل تأثّر الميرداماد بشيخ الإشراق إلى حدّ أنه في تسميته لآثاره، استخدم أيضاً ألفاظاً، تُشتَمُّ منها رائحة الإشراق والنور والشهود، كالقبسات والجذوات والإيماضات والتشريقات، ومشرق

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**الصراط المستقيم**»، ص: ٢٩.

الأنوار، وسمّى عناوين فصول كتابه، القبس والجذوة والوميض وغير ذلك. وفي الشعر لقب نفسه «إشراق»، وعرّف السهروردي، أنه شيخ الحكماء الإلهيين وكثيراً ما يستند إلى آثاره وكتاباته مصادرَ لأقواله.

المثير للانتباه، أنه على الرغم من دور ابن عربي المهم في تدوين العرفان النظري وازدهاره، لا نعثر في جميع آثار السيد الداماد ـ التي اطلعنا عليها ـ على أي إشارة إلى ابن عربي، أو إلى آرائه وأفكاره. وفي بعض الحالات، **أشار إلى أن آراء القيصري وابن تركة ليست أبحاثاً عرفانية**. «من جملة **شوائب الحكمة المشائية وعيوبها الرئيسية، التي سعى** الميرداماد في الحكمة اليمانية أن يزيلها، يمكن الإشارة إلى العقلانية وعدم الاكتراث بالأساليب الإشراقية والذوق، والتقصير في تطبيق المعطيات الفلسفية على النصوص الدينية، وإيجاد التلاؤم والانسجام بينها»[1].

٣ ـ التعاليم الدينية الشيعية:

لم ينجح أيّ من الفلاسفة المسلمين قبل الميرداماد في تطبيق أفكاره الفلسفية على الأحكام الدينية توفيقاً كاملاً، وذلك إما لعدم إحاطتهم بالنصوص وبالمصادر الدينية، وإما بسبب نظرياتهم الخاصّة المتعلقة بالتوافق بين العقل والشرع، وأسلوب التوفيق بينهما، أو لقصور في نظامهم الفلسفي[2]. لقد استطاع الميرداماد مستنداً إلى تجارب العلماء السابقين، وإحاطته بالنصوص الدينيّة، أن يطبق نظامه الفلسفي على التعاليم الشيعية، والتوفيق بين العقل والشرع، اللذين يبدوان متناقضين في الظاهر.

---

(١) أوجبي، علي: «**ميرداماد بنيان گذار حكمت يماني**»، ص: ١٠٣.
(٢) م.ن، ص: ١٠٨ ـ ١٠٩.

يعدّ الميرداماد من كبار فقهاء عصره؛ حضر دروس عدد كبير من كبار علماء الحديث، ونال من بعضهم إجازة في الرواية، كما أنه كتب العديد من الشروحات والحواشي على عدد من المصادر الحديثية «كالكافي» و«الاستبصار»، «ومن لا يحضره الفقيه»، وكتب رسائل مستقلّة في تفسير بعض الروايات، كالحديث الذي يشبّه فيه الإمام عليه السلام بسورة التوحيد «نية المؤمن خير من عمله»[1]، و«إنما الأعمال بالنيات»[2]. كان متمكناً أيضاً من تأويل الآيات القرآنية وتفسيرها، وقد كتب تفسيراً للقرآن سمّاه «سدرة المنتهى»، لم يبق منه للأسف سوى بضعة أوراق. في كل الأحوال، ان معرفته بالآيات والروايات ومهارته الفائقة في تأويلها وتفسيرها، دفعته إلى الاستناد إليها، والاستشهاد بها في أكثر من مكان في آثاره، وهكذا نجح أكثر من مرّة في إثبات التوافق بين العقل والشرع.

٤ ـ أفكار الحكماء اليونانيين:

يعدّ الميرداماد منهج الحكماء اليونانيين معتبراً. من هذه الناحية صرّح في كتابه «الصراط المستقيم»: «إنّ ما ألقيه إليك هو على نهج الفلسفة اليونانية والحكمة اليمانية»[3]، ونعثر في ثنايا آثاره مرات عديدة على أسماء فلاسفة يونانيين وعلى آرائهم، ومن بينهم: إبرقليس، أبلونيوس، أرقليطوس، الإسكندر، إقليدوس، انباذقلس، انكساغورس، انكسيمايس، ثالس، ثامسطيوس، ديوجاوس، ديمقراطيس، سقراط، الشيخ اليوناني، طيمارس، فرفوريوس، فيثاغورس.

اللافت أنه يوافق على الكثير من آرائهم ويعمد إلى تحليلها وتوضيحها.

---

(١) المجلسي، محمد باقر: **«بحار الأنوار»**، ج٧، ص: ٣٢٢.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: **«الصراط المستقيم»**، ص: ٢٨.

(٣) ن.م. ص: ٣٨.

الفصل الثاني

البَداء

- مدخل:
- **المبحث الأول: مفهوم البَداء وتاريخه.**

أ ـ البَداء لغةً واصطلاحاً.

ب ـ البَداء في القرآن الكريم.

ج ـ اعتقاد الشيعة بالبَداء وثمار هذا الاعتقاد.

- **المبحث الثاني: البَداء عند الميرداماد.**

أ ـ نظرية الميرداماد حول النسخ.

ب ـ عدم تماثل النسخ والبَداء.

ج ـ البَداء في عالم الأعداد والحروف.

د ـ البَداء في التكوينيات.

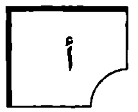
هـ ـ البَداء في نظرية لوح المحو والإثبات.

مدخل

يُصر الكثيرون على تفسير البَداء بما لا يجوز على الله تعالى، وذلك استناداً إلى ظاهر اللفظ دون التمعن والتدبّر؛ ثم ينسب القول به إلى الشيعة الإمامية زوراً وبهتاناً، ثم يجعل ذلك ذريعة للطعن والتشنيع على هذا المذهب، بينما هم بريئون مما ينسب إليهم. والعجيب أن البعض تجاوز الحد فزعم أن علماء الإمامية يصرّحون بإرادة هذا المعنى من كتبهم. هذا البعض ونحن نقطع أنه لم يقرأ كتبهم، ولا اطلع على أقوالهم وعقائدهم من خلالها، فالشيعة يصرّحون بخلاف ذلك، ويجاهرون ببيان مرادهم من البداء الذي يقولون به، وينسبونه إلى الله تعالى، والذي هو بعيد كل البعد عن المدعى. وفي هذا الفصل سوف نعرض لمفهوم البداء الذي يقول به الشيعة، وبيان حدوده وموارده، وثمرات الاعتقاد به، وجذوره التاريخية، وذلك لمواجهة الهجمات الشرسة على عقيدة البَداء، وما وقع من اضطراب عند البعض في فهم أحاديث القدر، وحلّ هذه المعضلة وشرح الإشكالات كافة. كما أننا سنعرض لمسألة أخرى مشابهة وهي مسألة النسخ في الأحكام لشدة علاقتها بالبَداء، ومشابهتها له في المفهوم والمنشأ، وذلك لإيضاح المراد وإزالة الضباب الذي خلفته الحملات العجيبة في هذه المسألة. ولن ننسى في هذا السياق عرض آراء العلماء حول مسألة البَداء مع التركيز على أهمية البداء عند الميرداماد.

المبحث الأول

مفهوم البَداء وتاريخه



البَداء لغةً واصطلاحاً

إن قضية البَداء هي إحدى القضايا الكلامية والحديثية المعقّدة، التي يختلف حولها علماء السنّة والشيعة، وقد أشار صدر المتألهين الشيرازي إلى صعوبة هذه المسألة في قوله: «اعلم أنّ مسألة البَداء من غوامض المسائل الإلهية، وعويصات المعارف الربّانيّة، التي لا يعرفها إلّا عارفٌ موحِّدٌ، أفنى عمره في علم التوحيد، وصرف فكره في قطع المناهج الوصليّة إلى عالم التجريد»[1].

البَداء لغةً:

مصدر بدا بمعنى ظهر، «بدا الشيءُ يبدو بدْواً وبُدُواً وبَدَاءً: ظهر»[2]، هذا ما ذكرته معاجم اللغة، ومعناه الظهور، ويقتضي ذلك أن

---

(١) صدر المتألهين: «**شرح أصول الكافي**»، ص: ٣٧٨.

(٢) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم: «**لسان العرب**»، دار إحياء التراث، بيروت، ج١، مادة بدا.

يكون مسبوقاً بالخفاء، وإذا عدّيناه باللام الجارّة وقلنا: بدا له فالمعنى ظهر له، ويستلزم ذلك أن يكون خافياً عليه قبل الظهور، وإلّا لم يصدق أنّه ظهر وبدا. وفي هذا المعنى يقول الطوسي «إذا التزمنا بمعنى الظهور، فالمراد الظهور منه تعالى لغيره من المخلوقين، وليس الظهور له، ففيه نسبة الخفاء للمخلوقين فقط وهو لا محذور فيه»[1].

يقول الميرداماد في تعريف البَداء: «البَداء ممدودٌ على وزن السّماء، وهو في اللغة اسمٌ لما ينشأ للمؤمن من الرأي في أمر ويظهر له من الصّواب فيه، ولا يُستعمل الفعل منه مقطوعاً عن اللام الجارّة، وأصل ذلك من «البدو» بمعنى الظهور، يقال: بدا الأمر يبدو بَدْواً، أي ظهر وبدا لفلان في هذا الأمر بداء، أي نشأ وتجدّد له فيه رأيٌ يستصوبه، وفعل فلان كذا ثم بدا له ـ أي تجدّد وحدث له رأيٌ بخلافه، وهو ذو بدوات بالتاء، قاله الجوهري في الصّحاح، والفيروز آبادي في القاموس، وصاحب الكشّاف في أساس البلاغة؛ وذو بدوان بالنون، قاله ابن الأثير في النهاية، لا يزال يبدو له رأيٌ جديد، ويظهر له أمرٌ سانح، ولا يلزم أن يكون ذلك البتّة عن ندامة وتندّم عما فعله، بل قد وقد، وربما وربما؛ إذ يصح أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات والآونة، فلا يلزم أن لا يكون بداء إلا بداء تندّم»[2].

معنى البداء الاصطلاحي:

هو ظهور قضاء أو أمر إلهيّ، لم يكن بادياً ولم يكن ظاهراً من

---

(١) الطوسي، نصير الدين: **«عدة الأصول»**، ط. دار هجرت، ج٢، ص: ٢٩.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: **«نبراس الضّياء»**، دار هجرت، قم ١٣٧٤، هـ. ش/ ١٩٩٥م، ص: ٥٥.

ذي قبل، وإن كان في سابق علمه تعالى أنه سيُظهره. لكن لمّا كان ذلك خافياً علينا، وكان مقتضى ما عرفناه من خلال الدلائل والإشارات السّابقة غير ذلك، أطلقنا عليه اسم البَداء والظهور، فقلنا بدا الله له في الأمر الفلانيّ أي ظهر قضاء له جديد وأمر جديد، هذا المعنى هو الذي يقول به الشيعة، وأخذوه عن أئمتهم ، وقد استُعمل هذا المعنى في النصوص الواردة عن رسول الله ﷺ[1].

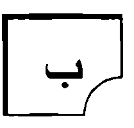
في تطور الجانب الاصطلاحي للكلمة، «من المتعارف عليه أن الحياة تسير وفق عناية إلهيّة تامة، وإن الله لا يجوز عليه التبدل والتغير، وهو أمر ثابت لكل من تكلم على الظاهرة نفسها، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فقد يلمس أن هناك تغيراً ملموساً يحدث في دائرة معينة، فهناك تغير واضح تسلك بمقتضاه بعض حوادث علم التكوين، ولهذا يتطلب الأمر حلاً للمشكلة القائمة، بين عدم تغير الموقف الإلهي من جانب وطبيعة التغيّر الملموس في حوادث عالم التكوين المشمول بالإرادة الإلهية من جانب آخر»[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) راجع شاكري، رضا: «**البداء عند الشيعة**»، دار رازى، طهران ١٣٧٠هـ ش ص: ١٦٠.

(٢) الموسوي البحراني، عبدالله: «**بحث حول البَداء**»، ط. مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٧م، ص: ١٥ ـ ١٦.



ب

البَداء في القرآن الكريم

لقد ورد في القرآن الكريم جملة من الآيات الدّالة على ثبوت البَداء، بعض هذه الآيات تناول موضوع البَداء من الناحية اللغوية، وبعضها الآخر تناوله من الناحية الاصطلاحية. فمن الآيات التي تناولته بالمعنى اللغوي قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩)﴾[1].

فمحو الشيء هو إذهاب رسمه وأثره ويقال: محوت الكتاب إذا أذهبتُ ما فيه من الخطوط والرسوم، قال تعالى: ﴿...وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[2]، أي يذهب بآثار الباطل. كما قال الله تعالى: ﴿...فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾[3]، وقال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[4]، ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾[5] وأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[6]، أي أذهبنا أثر

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٨.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٢٤.

(٣) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٧.

(٥) سورة الرعد، الآية: ٢٧.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ١٢

الإبصار من الليل، فالمحو هنا معناه قريب من معنى النسخ، يُقال: نسخت الشمس الظلّ أي ذهبت بأثره ورسمه. وقد قُوبِلَ المحو في الآية بالإثبات، وهو إقرار الشيء في مستقرّه، بحيث لا يتحرك ولا يضطرب. يقال: أثبت الوتد في الأرض إذا ركّزته فيها بحيث لا يتحرك ولا يخرج من مركزه. فالمحو هو إزالة الشيء بعد ثبوته برسمه، ويكثر استعماله في كتاب القرآن وأما قوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، بعد قوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾، فهو اتصالٌ به من جانب، واتصال بقوله: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ من جانب آخر. والظاهر أن المراد محو الكتب وإثباتها في الأوقات والآجال، فالكتاب الذي أثبته الله في الأجل الأول، إن شاء محاه في الأجل الثاني، وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يمحو كتاباً ويثبت كتاباً آخر[1]. وإذا أخذنا في الاعتبار ما في الكتاب من آيات، وكلّ شيء آية، صحّ أن يُقال، لا يزال يمحو آية ويثبت آية، كما يشير إليه قوله:

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، وقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[2]. فقوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[3]، على ما فيه من الإطلاق يفيد فائدة التعليل له ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، والمعنى أنّ لكلّ وقتٍ كتاباً يخصّه، فاختلاف الكتب واختلاف الأوقات والآجال، إنما ظهر من ناحية اختلاف التصرف الإلهي بمشيئة، لا من وجهة، بل الله سبحانه هو الذي يعيّن ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، ومحو كتاب وإثبات آخر[4].

---

(١) راجع: شاكري، رضا: «**البداء عند الشيعة**» ص: ١٨٧.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠١.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٨٣.

(٤) شاكري، رضا: «**البداء عند الشيعة**»، دار رازى، طهران ١٣٧٠هـ ش/ ١٩٩١م، ص: ١٧٨.

وقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[1]، أيْ أصله، فالأم هي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إليه، وهو دفع للدّخل، وإبانة لحقيقة الأمر، فإنّ اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجل المحو والإثبات، أي تغيّر الحكم المكتوب والقول المقضي به حيناً بعد حين، ربما أوهم أن ليس للأمور والقضايا عند الله سبحانه صورةٌ ثابتة، وإنما هو يتبع حكمةَ العِللِ والعوامل الموجبة له من خارج كأحكامنا وقضايانا نحن ذوي الشعور من الخلق، **أو أنّ حكمَهُ خرافيٌّ لا تعيُّن له في نفسه، ولا مؤثّر في تعيُّنه من خارج**، كما يتوهم ربما أربابُ العقول البسيطة، أنّ الذي له ملك مطلق وسلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء، ويفعل ما يريد على حرية مطلقة من مراعاة أيّ قيد أو شرط، أو سلوك أي نظام أو لا نظام في عمله، فلا صورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضاياه عنده، قد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ﴾[2]، وقال: ﴿...وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ۝٨﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات. فدفع هذا الدّخل بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[4]، أي أصل جنس الكتاب، والأمر الثابت الذي تُرجع إليه هذه الكتب، التي تُمحى وتُثبت بحسب الأوقات والآجال، ولو كان هو نفسه يتقبل المحو والإثبات، لكان مثلَها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله، لكان المحو والإثبات في أفعاله تعالى، إما تابعاً لأمور خارجية تستوجب ذلك، فكان تعالى (جلّ شأنه) مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجية مثلنا، والله يحكم لا معقّب لحكمه[5].

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

(٢) سورة ق، الآية: ٢٩.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٨.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

(٥) شاكري، رضا: م.س، ص: ٢٠٠.

وإما غير تابع لشيء أصلاً، وهو الجزاف الذي يختلّ به نظام الخلقة والتدبير العام الواحد، بربط الأشياء بعضها ببعض، جلّت عنه ساحته، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[1]. فالمستخلَص من مضمون الآية أن الله سبحانه، جعل لكلّ وقت وأجل كتاباً، أي حكماً وقضاءً، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية، ويُثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت، فيضع مكانه في وقتٍ ثانٍ قضاءً آخر، لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاءٌ لا يتغيّر، ولا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأقضية الأخر، وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو[2].

وتوضّح الآية أولاً: أن حكم المحو والإثبات عام لجميع الحوادث التي تداخلها الآجال والأوقات، وهو ينطبق على جميع ما في السماوات والأرض وما بينهما، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[3].

وذلك لإطلاقه قوله: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[4]، واختصاص المورد بآيات النبوّة، لا يوجب تخصيص الآية، لأن المورد لا يخصّص. وبذلك يظهر فساد قول بعضهم: إنّ ذلك في الأحكام هو النسخ، وقول ثان: إن ذلك في المباحثات المثبتة في صحائف الأعمال، يمحوها الله ويثبت مكانها طاعة أو معصية مما فيه الجزاء، وقول ثالث: إنه محو ذنوب المؤمنين فضلاً، وإثبات ذنوب الكفار عقوبةً. وقول رابع: إنّه في موارد يؤثّر فيها الدعاء والصّدقة في المحن والمصائب وضيق المعيشة

(١) سورة الأحقاف، الآية: ٣.
(٢) راجع: شاكري، رضا: «**البداء عند الشيعة**»، ص: ١٩٣.
(٣) سورة الأحقاف، الآية: ٣.
(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٨.

ونحوها، وقول خامس: إنّ المحوَ إزالةُ الذنوب بالتوبة، والإثبات تبديل السيئات حسنات، وقول سادس: إنه محو ما يشاء الله من القرون والإثبات، وإنشاء قرون آخرين بعدهم، وقول سابع: إنه محو القمر وإثبات الشّمس، وهو محو آية الليل وجعل النهار آية مبصرة، وقول ثامن: إنه محو الدنيا وإثبات الآخرة، وقول تاسع: إنّ ذلك في الأرواح في حالة النوم يقبضها الله فيرسل من يشاء منها ويمسك من يشاء، وقول عاشر: إنّ ذلك في الآجال المكتوبة في ليلة القدر، يمحو الله ما يشاء منها، ويثبت ما يشاء[1]. فهذه وأمثالها أقوال لا دليل على تخصيص الآية الكريمة بها من جهة اللفظ البتّة، وللآية إطلاق لا ريب فيه، ثم إن المشاهدة الضّرورية تطابقه، فإنّ ناموس التغيير جارٍ في جميع أرجاء العالم المشهود، وما من شيءٍ قيس إلى زمانين في وجوده إلا لاح التغيّر في ذاته وصفاته وأعماله، وفي الحال عينِها إذا اعتبرت في نفسها وبحسب وقوعها، وُجدت ثابتة غير متغيرة، فإنّ الشيء لا يتغيّر عمّا وقع عليه[2].

❑ ❑ ❑

(١) راجع: شاكري، رضا: «**البداء عند الشيعة**»، ص: ٢٠٠

(٢) راجع: محمدى، رضا: «**فكرة البداء**»، دار لام، قم: ١٣٨٠ هـ ش ص: ٥٣١.

ج

اعتقاد الشيعة بالبَداء، وثمار هذا الاعتقاد

لا يتنافى اعتقاد الشيعة بالبَداء مع أصول الإسلام والمعتقدات الدينية، إلا أنّ منتقديهم وجدوا في ظاهر لفظ البَداء ذريعةً للطعن والتشنيع على الشيعة، وقد وصل الغلوّ لدى البعض إلى اتهام الشيعة بأنهم أخذوا فكرة البَداء من اليهود فقال: «وبداء الشيعة في كتبها عقيدةٌ يهوديّة محضة»[1]؛ متناسياً أن اليهود لا يقولون بالبَداء ولا بالنسخ، بل على العكس من ذلك يصرّح الأئمة بأنّ البَداء ردٌّ على اليهود الذين قالوا: إن الله قد فرغ من الأمر، وهذا ما نلمسه في حديث الإمام الرّضا عليه السلام مع سليمان المروزي الذي أنكر البَداء، فقال عليه السلام: «ضاهيت اليهودَ في هذا الباب»، قال سليمان: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال: «قالت اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ يعنون أن الله فرغ من الأمر، فليس يُحدِث شيئاً، فقال الله عزّ وجل: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ﴾»[2].

وقد اتهم الشيعة كذلك «أنهم أخذوا بفكرة البَداء من المختارِ بنِ عُبيدة الثقفي، وأنها من اختراعاته، فقد قيل حين اشتدّ الصراع بينه وبين مصعب بن الزبير: كان المختار قد وعد أصحابه بالنّصر والظّفر، وعندما

(١) موسى، جار الله: «**الوشيعة**»، دار الأهلية للنشر، بيروت ١٩٧٩م، ص: ٢٠٨.
(٢) المجلسي، محمد باقر: «**بحار الأنوار**»، ج٤، ص: ٩٦.

انهزموا قال لهم: لقد وعدني ربّي بالنّصر، ثم بدا له، وتلا عليهم قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[1]. أما سليمان بن جرير الرّقي، بعد انحرافه عن أهل البيت ﷺ، وإظهار عداوته لهم، فقد ذهب إلى القول إنّ «الأئمة وضعوا لشيعتهم هذه المقالة، بالإضافة إلى مقالة التقيّة، لكي لا يظهروا أمام شيعتهم على كذب؛ وقد جاء بعد الرّقي الكثيرون ممن افتروا هذه الفِرْيَة للطّعن والتشنيع على الشيعة الإماميّة وعلى أئمتهم»[2].

لقد أخذ الشيعة الإمامية فكرة البَداء عن أهل البيت ، ومن خلال الأحاديث المأثورة، وأقوال العلماء؛ وأهل البيت لم يبتدعوا أو يخترعوا أموراً من خارج النص القرآني والسنّة النبويّة الشريفة، ولعلَّ الضّجّة التي أثيرت حول هذا الموضوع، هي التي ساهمت في تشتيت مفاهيم البَداء وضياعها.

وهنالك روايات عديدة وردت بأنّ عبدَ المطّلب جدّ النبيصلى الله عليه وسلم، هو أول من قال بالبَداء، حتى أنه رُوي أنه كان يعلم بنبوّة محمدصلى الله عليه وسلم منذ طفولته، وقد أرسله يوماً في رعاء فتأخّر، فطلبه ولما لم يجدْه قال: يا ربِّ أتُهلك آلك، إن تفعل فأمرٌ ما بدا لك[3].

من هنا يظهر أن فكرة البَداء بالمعنى الذي يعتقد الشيعة به، يدلُّ عليه أيضاً ما ورد في الكتب من أنّ الدّعاء يَرُدّ القضاء، وأنّ الصَّدقة تدفع البلاء، وأنّ الشكرَ يزيد النّعم، وأمثال ذلك كثير.

---

(١) الشهرستاني: «**الملل والنّحل**»، ج١، ص: ١٣٢؛ والبغدادي: «**الفرق بين الفِرق**»، طبع دار النيل، القاهرة ١٩٩٠م، ص: ٣٣.

(٢) النوبختي: «**فرق الشيعة**»، ص: ٦٤؛ والأشعري القمي: «**كتاب المقالات والفرق**»، ص: ٨٧.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب: «**أصول الكافي**»، ج١، ص: ٤٤٧.

ثمرات الاعتقاد بالبَداء

إذا كان البَداء بالمعنى المتقدّم لا يتنافى مع أصول الإسلام، وليس من محاذيره نسبة الجهل إلى الله جلَّ وعلا؛ فهل هنالك من ثمرات عمليّة تستدعي اهتمام أهل البيت عليهم السلام به؟

اعتراف العبد وإقراره بقدرة الله المطلقة، وبسلطانه الشامل والدّائم على الكون، إلى جانب إرادته النّافذة في الأشياء، فما عُظِّم الله عزّ وجلّ بشيءٍ أفضلَ من الإقرار بأن له الخلق والأمر والتقديم والتأخر:

١ ـ انقطاع العبد إلى الله تعالى، والتوجّه نحوه بالدعاء لكفاية مهماته، وتوفيقه لطاعته، وإبعاده عن معاصيه، فالله يدعو لفعل الطّاعات، والبِرِّ بالآباء والأمهات وصلة الأرحام ورعاية الأيتام والمساكين.

٢ ـ إن عقيدة البَداء تحيي الأمل عند الضّالين والمذنبين، وتدعوهم إلى طريق الهداية والتوبة وتبعدهم عن اليأس والقنوط، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢﴾[١]، وقال: ﴿لَئِن شَكَرۡتُمۡ لَأَزِيدَنَّكُمۡۖ﴾[٢].

البَداء في روايات أهل البيت

اعتمد الشيعة في عقيدة البداء على روايات عديدة، تنطق كلّها بالمعنى الاصطلاحي المتقدم ذكره، الذي يوضّح البَداء الذي يُعبَدُ الله به ويعظّم، فهو تعالى له القدرة كلّها والاختيارُ كلُّه ابتداءً واستمراراً، يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء. ويجب التنويه هنا، إلى عدم وجود أيّ رواية من

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٧.

هذه الروايات تشير إلى البداء بمعناه اللغوي. وأهم هذه الروايات ما رُوي عن الصادق عليه السلام قوله: «من زعم أنّ الله تعالى بدا له في شيء بَدَاء ندامة فهو عندنا كافرٌ بالله العظيم»[1]. وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «ما عُبِدَ الله بشيء مثل البداء»[2]، وعن الإمام الصادق أيضاً قال: «من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه»[3]، وقال: «ما عُظِّم الله بمثل البداء»[4]. وقال: «إن الله يقدم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء، وعنده أم الكتاب»[5].

البداء في أقوال العلماء

الشيخ المفيد:

في رأي الشيخ المفيد أنّ قول الإمامية في البداء طريقُهُ السّمعُ دون العقل، وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى . والأصل في البداء هو الظهور، وتقول العرب بدا لفلان عملٌ حسن، وبدا له كلام فصيح، كما يقولون بدا من فلان كذا، فيجعلون اللام قائمةً مقامَ (من) نائبة عنها، فالمعنى في قول الإمامية (بدا الله في كذا)، أي ظهر منه، وليس المراد به تعقيب الرأي، ووضوح أمر كان قد خفي عنه[6].

(١) الصدّوق، كمال الدين: **«الاعتقاد»**، طبع دار سادرت قم ١٣٧٥هـ ش، باب الاعتقاد بالبَداء؛ محمد رضا المظفّر: **«عقائد الإمامية»**، دار التبليغ الإسلامي، قم ١٣٧٥هـ ش/ ١٩٩٦م، ص: ٤٥.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب: **«أصول الكافي»**، ج١، ص: ١٤٦.

(٣) المجلسي، محمد باقر: **«بحار الأنوار»**، ج٤، ص: ١١١.

(٤) ابن منظور: **«لسان العرب»**، ج١، مادّة **«بدا»**.

(٥) تفسير العياشي: ج٢، ص: ٢١٨.

(٦) المفيد: **«تصحيح الاعتقاد»**، ص: ٦٥ فصل في معنى البَداء).

ويرى السيد المرتضى:

أن البَداء قول هشام (أي ابن الحكم)، وأكثر الشيعة هو قول المعتزلة بعينه في النسخ، وإنما خالفوهم في تلقيبه بالبَداء لأخبار رووها، ولا معتبر بالألفاظ والخلاف فيها[١].

رأي الشيخ الصدّوق:

ليس البداء كما يظنّه جهال الناس بأنه بداء ندامة ـ تعالى الله عن ذلك ـ ولكن يجب علينا أن نقرّ لله عزّ وجلّ بأنّ له البداء، ومعناه: أنّ له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر، ثم ينهى عن شيء، ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، وقال أيضاً: وإنما البَداء الذي يُنسب إلى الإماميّة القول به، هو ظهور أمره، تقول العرب: بدا لي شخص أي ظهر لي، لا بداء ندامة تعالى الله عن ذلك علُواً كبيراً[٢].

والشيخ الطوسي يرى:

أن حقيقة البَداء في اللغة الظهور، وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلاً، وكذلك في الظن، وأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه، على النسخ، يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، أطلق على ذلك لفظ البداء[٣].

---

(١) نعمة، عبد الله: «**روح التشيّع**»، طبع مؤسسة عزيزي، قم ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م، ج١، ص: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٢) الصدوق، كمال الدين: «**اعتراض الزيدية على الإمامية والجواب عنه**»، ص: ٧٠.

(٣) الطوسي، ابن جعفر محمد بن الحسن: «**عدة الأصول**»، ج٢، ص: ٢٩.

وهكذا يظهر أن البداء الذي يعتقد به الشيعة الإمامية، وينسبونه إلى الله عزّ وجلّ، يغاير ما يفسره به غيرهم، وينسبونه إليهم افتراءً، ولا يخلو إطلاقه هنا من عدّة وجوه:

الأول: إطلاقه وإرادة الإظهار، لا الظهور من باب التجوز، كما يطلق عليه تعالى: الغضب والرضا والحبّ والبغض وأمثالها، مما ورد استعماله في القرآن الكريم، والسنّة النبويّة المطهّرة.

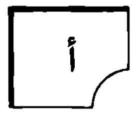
الثاني: الإطلاق على نحو المجاز في النسبة، فيزداد الظهور للعباد وليس له. وهذا ما وقع في تفسير بعض الأعلام له.

الثالث: الإطلاق حقيقة، لكن تجعل اللام في قولهم بدا له، بمعنى «من» ونائبة عنها، كما يقال: ظهر لفلان كلام حسن، أو ظهر له كتابٌ جيّد، والمراد ظهر منه لغيره، ممن كان خافياً عليه، وقد أتى المفيد رحمه الله على ذكر هذا الوجه.



المبحث الثاني

البَداء عند الميرداماد



نظرية الميرداماد حول النسخ

لقد ساهم الميرداماد في توضيح قضية البداء، وعلاقاتها بالنسخ وردّ على المنتقدين، فلموضوع البداء كما نعلم ارتباط وثيق بقضية نسخ الأحكام. وكلتا النتيجتين بمعنى زوال حكم كان يبدو أنه ثابت. مع الفرق أن النسخ هو زوال حكم ثابت انتهى أمرُ ثبوته، والبداء بمعنى وضوح المصلحة في الحكم الثاني، الذي كان يبدو أن لا مصلحة فيه.

هاجم الإمام فخر الرازي في خاتمة كتابه «المحصّل»، في أثناء كلامه على البداء، الشيعة بشدّةٍ وانتقدهم؛ يقول الميرداماد بهذا الصّدد: «إنّ مثير التشكيك إمام المشكّكين وعلّامتهم، فخر الدين الرازي، قال في خاتمة كتابه «المحصّل»، حاكياً عن سليمان بن جرير الزّيدي أنه قال: إن أئمة الرّافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحدٌ عليهم:

الأولى: القول بالبداء، فإذا قالوا: إنّه سيكون لهم أمرٌ وشوكة، ثمّ لا يكون الأمرُ على ما أخبروه، قالوا بدا لله تعالى فيه.

الثانية: التقية، فكلما أرادوا شيئاً تكلّموا به، فإذا قيل لهم هذا خطأ، أو ظهر لهم بطلانه، قالوا: إنما قلناه تقية»[1].

يعترض الميرداماد على كلام الفخر الرازي، ويوافق على كلام نصير الدين الطوسي على مسألة التقية، ويرفض كلامه على قضية البداء ويقول:

أولاً: لقد طرحت قضية البداء من طرق أهل السّنة أيضاً، وبعض الآيات القرآنية تدلّ عليها كذلك.

ثانياً: إن حديث البداء المتعلّق بإسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام مرفوض جملة وتفصيلاً، ويتعارض مع أخبار إمامة الأئمة الاثني عشر[2].

وعلى أساس هذا، وضع قواعد رسالة «نبراس الضّياء»، وهو يُعدّ إثبات إمامة الأئمة أمراً قطعيّاً مسلّماً، ويورد أدلة الإمامة على النحو التالي:

أ ـ الأحاديث والأخبار المتعلقة بفضائل الأئمة الاثني عشر.

ب ـ مثالب الخلفاء الأدعياء وانحرافاتهم[3].

يوضح بعد ذلك بواسطة الأحاديث، أن أخبار البَداء متواترة من طريق الشيعة والسنة. وأن تواترها المعنوي أمر مسلّم به، أما بالنسبة إلى التقية فيرى أنها ليست خاصة بالشيعة وحدهم، وإنما هو يرى أكثر من ذلك نقلاً عن التوراة والإنجيل أنها مباحة في جميع المذاهب[4].

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**نبراس الضياء**»، ص: ٦.
(٢) م.ن.، ص: ٤٨.
(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**نبراس الضياء**» ص: ٤٨.
(٤) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ٢١٢.

يشير الميراداماد: أنّ البداء خبر واحد، (المقصود الخبر المتعلق بإسماعيل ابن الإمام جعفري) والخبر الواحد في نظر علماء الإمامية ليس حديثاً[1]، «فقال حامل عرش التحصيل والتحقيق، خاتم الحكماء المحصلين، نصير الملّة والدين، الطوسي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ أنهم لا يقولون بالبداء، وإنها ما كان إلا في رواية رووها عن جعفر الصادق عليه السلام، أنّه جعل إسماعيل القائم مقامه بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى عليه السلام فسئل عن ذلك، فقال: بدا لله في أمر إسماعيل. وهذه رواية. وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملا»[2]. في زمان الإمام الصادق عليه السلام، كان يبدو أولاً أن إسماعيل ابنه البكر هو خليفته والإمام من بعده، وعلى إثر وفاة الابن قبل أبيه، قيل وقع البداء، وبصدد التقيّة يقول: ونحن نقول: أما ما حكاه فخر الدين الرازي إمام المشكّكين في البداء، فما ينادى بأعلى الصوت، ويُجهر النداء به، أنّ المتعرّض به على دين الرافضة، قِسطُه من تتبّع الأحاديث وتعرّف الأديان طفيفٌ جداً. أليس ذكر البداء والقول به غير مختص بالأخبار المرويّة عن أئمة الرافضة الذين هم آل قدس العصمة، وأهل بيت التطهير، صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين، من طرق الجمهور وأسانيدهم على ما رواه أئمتهم المحدّثون كالبخاري ومسلم ومالك والنسائي والترمذي وأبي داود وابن ماجة والدار قطني وغيرهم[3].

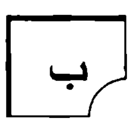
❑ ❑ ❑

---

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) م.ن، ص: ٢١٢.

(٣) م.ن، ص: ٧.



عدم تماثل النسخ والبَداء

بعد البحث والتحقيق في قضية البداء والعودة إلى مسألة النسخ، سنلاحظ، أنه في حالة تشابه البداء مع النسخ الإصطلاحي، يجب أن يكون الحكم البدائي بمعنى انقضاء الحكم التكويني. وإن كان البداء بمعنى انقضاء الحكم ستكون قضية ظهور البداء بصدد إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام ـ التي وردت في حديث الصدّوق ـ بهذا المعنى. لقد انقضى حكم إمامة إسماعيل بوفاته، وظهر في حضرة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، في حين أن حكم إمامة الأئمة ـ كما تفيد أدلّة الأئمة الاثني عشر ـ معيّنٌ من قبل، وهذه الأدلة ـ كما في صحيفة جابر[1] ـ تنقض إمامة إسماعيل من البداية.

في النّسخ هنالك فاصلة زمنية بين الناسخ والمنسوخ، والفعل الذي يقع عليه النسخ والفعل المنسوخ تجمعهما وحدة نوعية ملتبسة، في حين أنه في البداء، هنالك في الفعل ـ مورد النظر ـ وحدة عدديّة شخصية، كفعل الإمامة نفسه، أو فعل الذبح نفسه، ولذا لا تشابه بين النسخ والبَداء.

بناء على التشابه بين النسخ والبداء واختلافهما من حيث تخصيص

(١) المجلسي، محمد باقر: «**بحار الأنوار**»، ج٣٦، ص: ١٢٩.

البداء بالتكوينات، فإن خبر تحقق البداء في ذبح إسماعيل الذي هو من الأحكام التشريعية غير مبرّر.

بناءً على المبدأ الفلسفي المسلّم به القائل بعدم جواز المعلول عن العلة، وبتحقق العلَّة يتحقق وجود المعلول، حين تتم سلسلة علل شيء ما، سيتحقق المعلول، ومع عدم ظهور المعلول، لن تتم سلسلة علل المعلول ـ نصل إلى النتيجة التالية وهي أن هنالك فرقاً شاسعاً بين البداء والنسخ، مع أن في النسخ حكمين متحقّقين في الخارج، لكن في البداء هنالك حكم في انتظار التحقّق، والحكم الآخر يصل إلى منصة الظهور والخارج؛ إذاً سلسلة العلل تامة في حكميْ الناسخ والمنسوخ، وفي البداء تامة في الحكم الواقع في الخارج، وغير تامة في الأمر المتوقّع الظهور. هذه المشكلة هي في الواقع الانتقاد الأساسي لنظرية «التشابه بين النسخ والبداء»، وعدم تحليلها يستوجب افتراض التشابه بينهما. أجاب الميرداماد عن الإشكالية الأولى، بأنّ خبر البداء في إسماعيل بن جعفر الصادق من الأحاديث المختلقة والموضوعة. «وليعلم أنّ الرواية التي ذكر أنّهم رووها عن الإمام الصادق عليه السلام، لم يروها أحدٌ منهم على ما أورده الإمام الصادق عليه السلام أصلاً..»[1].

ولعلَّ بالإمكان الإجابة عن الشائبة الثالثة، بعبارات الشيخ الصدّوق بصدد الروايتين كلتيهما، مع أن ناقلَهما نفسه يشك في صحتهما. إذاً، على أساس طرح المآخذ المذكورة آنفاً، ستكون جميع الأقوال ككلام الشيخ الصّدوق والمرحوم المفيد والسيد المرتضى، وذيل عبارات الشيخ الطوسي والميرداماد، موضع نقض وانتقاد، ما عدا العبارة التي وردت في دليل كلام المحقق الداماد في تصحيح التشابه بين النسخ والبداء، والتي تتميّز بالدقة والانتباه. فهو يقول بعد توضيح البداء:

---

(١) ميرداماد، محمد باقر: **«نبراس الضّياء»**، ص: ٨.

«وكما أن حقيقة النّسخ انتهاء الحكم التشريعي، وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء، عند الفحص البالغ، واللحاظ المغاير، انبتات استمرار الأمر التكويني، وانتهاء اتصال الإفاضة، ونفاد تمادي الفيضان في المجعول الكوني والمعلول الزّماني، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة، بحسب اقتضاء الشرائط والمعدات واختلاف القوابل والاستعدادات، لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حدّ حصوله»[١].

على أساس هذا الكلام للميرداماد: فإن الحكم البدائي كالنسخ أيضاً، ليس بمعنى إعدام المعلول، أو إزالته في وقت حصوله؛ لكن أهل الرأي، استشكلوا هذا الكلام، فقد أنكر الحكيم الكبير الملا علي النوري في تعليقه على هذه العبارات التحليل المذكور، وعدَّ تحقق البداء في محو حكم لوح القدر. من ناحية أخرى يمكن القول بعد التمعّن في عبارة السيد الداماد «انتهاء اتصال الإفاضة ونفاد تمادي الفيضان في المجعول»، إذا كان المقصود المجعول بالفعل، فإن انتهاء اتصال الفيض مساوٍ لعدم المعلول المجعول، إذاً لن يكون معنى البداء انتهاء الحكم، وإذا كان المقصود من المجعول، المجعول بالقوة، فإن انتهاء استمرار الإفاضة سيكون مساوياً لرفع سلسلة العلل الحاكمة على المجعول بالقوة؛ وفي هذه الحال تُمحى علة المجعول من جديد وتزول ـ لذا مع تصور انتهاء الفيض في المجعول المفترض، فإن الأمر البدائي هو انتهاء الحكم في سلسلة علله، وليس في المجعول المفترض، في حين أنّ الظهور البدائي في المعلول المفترض هو مدار بحث، وبتعبير أدق،

(١) م.ن.، ص: ٥٦ ـ ٥٧.

حصول الأمر البدائي تغيير في وجهة مصلحة الحكم، وليس تغييراً في أصل الحكم. إذاً بناء على هذا التحليل، لا تشابه بين البداء والنسخ بأيّ وجه من الوجوه، إضافة إلى أن القبول بتحليل السيد الداماد سيُبقي المأخذين الثاني والثالث كما هما[1]، والمأخذ الأول يعزّزه خبر ظهور البداء في أبي محمد العسكري.

يتبين أن مجمل رأي الميرداماد في توضيح الفرق بين البداء والنسخ قائم، على اعتبار أن النسخ فيه حكمان متحققان في الخارج، في حين أن البداء فيه حكم واحد ينتظر التحقق، والحكم الآخر يصل إلى منصة الظهور والخارج.

❑ ❑ ❑

---

(١) عصار، محمد كاظم: «**إجابة الدعاء في مسألة البداء**»، ص: ٦٣.

ج

البَداء في عالم الأعداد والحروف

في رسالته «نبراس الضّياء»، فتح الميرداماد في تقصّي حقائق التكوينات أبواب «الاستصباح»، وتطرّق إلى البحث في أسرار الحروف يقول: «إن أساطين الحكمة مطبقون على أنّ العالم الحرفي كالجسد، والعالم العدديّ كالروح السّاري فيه.. منطبقان على عوالم التكوين»[١]، وهذا الباب هو طرح لنوع من الحلّ لمعضلة البداء. دخله الميرداماد بطرحه لمباحث الحروف في رسالة «الجذوات»، ومطابقته لعبارات أخرى وجدها في كتاب المير عبد الحسيب العاملي «سدرة المنتهى». وبناء على ما قاله «جستار ماكويا»[٢] فإن مفادها متطابق مع طرح جفر محيي الدين بن عربي. فابن عربي نفسه خصّصَ جزءاً مفصّلاً من كتابه القيّم «الفتوحات المكيّة» لهذا المبحث نفسه: «اعلم وفّقنا الله وإياكم أنّ الحروف أمَّةٌ من الأمم، مخاطبون ومكلّفون، وفيهم رسلٌ من جنسهم ولهم أسماءٌ من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا. وعالم الحروف أفصح لساناً وأوضح بياناً؛ وهم على أقسام كأقسام

(١) ميرداماد، محمد باقر: **«نبراس الضياء»**، ص: ٨٧.

(٢) جستار ماكويا: باحث ومستشرق تطرّق إلى الفكر الشيعي نقلاً عن عصار محمد كاظم: **«إجابة الدعاء في مسألة البَداء»**، ص: ١٠٧.

العالم المعروف في العُرف؛ فمنهم عالم الجبروت ـ عند أبي طالب المكّي ـ ونسميه عالم العظمة...»[1].

بناء على ما ورد في كلام ابن عربي، يوجَد وراء عالمنا المشهود عالم هو عالم الحروف مع عوالم مختصة بها، ويقول ابن عربي في مكان آخر:

«إعلم؛ أولاً أن هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلّف الإنساني المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العوالم، لقبولها جميع الحقائق كالإنسان ـ وسائر العالم ليس كذلك ـ فمنهم القطب كما منّا ـ وهو الألف... ـ والإمامان والأوتاد... والأبدال»[2].

١ ـ بناء على ما ورد في كلام ابن عربي عن استقلال عالم الحروف ومماثلته لعالم الإنسان، فإنّ البداء، يمكن أن يسري في عالم الحروف، حيث أنّ جميع حقائق العالم الإنساني مشهودة فيه، ولذلك فإن ظهور بداء هنالك في الأقطاب وغير الأقطاب سيكون موضع بحث، فضلاً عن أنه صرّح بوجود الملائكة والعالم الهيولاني هنالك. «فالحرف للكلمات مواد، كالماء والتراب والهواء.. ومنها ما يشبه الملائكة»[3]. والعجيب هو أنه في طيّ الأحاديث المأثورة عُدّ العرش الإلهي باب الباطن العلمي لحضرة الحق، ومن العلم المخزون هنالك علم الألفاظ والحركات. «والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون

(١) ابن عربي، محيي الدين: **«الفتوحات المكية»**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص: ٥٨.
(٢) م.ن، ج١، ص: ٧٨.
(٣) ابن عربي: **«الفتوحات المكيّة»**، ج١، ص: ٨٤ ـ ٥٨.

والقدر والحدّ والأين والمشيئة، وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبَداء»[1].

بعد هذه التوضيحات نصل إلى نتيجة مفادها، أن مسألة البَداء من المسائل الأصولية والكلامية الصّحيحة، التي يندرج في ضوئها سرّ استجابة الدعاء والعبادة، لذلك جاء في الحديث «ما عُبد الله بشيء مثل البداء»[2]، حيث أن أصل العبادة وتحققها الثبوتي مبنيّ على فرضية قبول البَداء، فالبَداء في مقام التحقق مقدّم على أي عبادة أخرى.

٢ ـ بالطرح العلمي للبداء، يلحظ دائماً سرّ معيّة حضرة الحقّ تعالى بعالم الإمكان، ويُصان حدّ الوجوب والعزّة القدسيّة في مقامهما، وقربه كحبل الوريد من هياكل الممكنات لا ينفصم، وحضرة الحق بالبداء هو دائماً في خلقٍ جديد، وفي مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه، حيث أنّ الجمع بينهما توحيد.

إن ظهور البداء في الأمور غير المتحققة هو في مرحلة القدر، ولذلك إذا وصل حكم القضاء إلى الإمضاء، واكتملت سلسلة العلل، فإن افتراض البداء ليس مفروضاً، وقد جاء في الحديث: «كيف علم الله، قال: عَلِمَ وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى.. فللّه تبارك وتعالى البداء في ما علم متى شاء، وفي ما أراد لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء»[3].

---

(١) الشيخ الصدوق: «**التوحيد**»، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص: ٢٢٣.

(٢) صدر المتألهين: «**شرح أصول الكافي**»، طبع مكتبة المحمودي، طهران، ١٣٨١هـ ش، ص: ٣٨٢.

(٣) المجلسي، محمد باقر: «**مرآة العقول**»، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٦هـ ش، ج١، ص: ١٤٢.

بناء على هذا الحديث وأصل الحكم، فإن مرحلة ثبوت التقدير من باب العلَّة الغائية، مقدمةٌ على العلّة المادّيّة والصّوريّة، وفي المرحلة الوجوديّة متأخرة عنها، فحكم القضاء في عالم التحقّق مقدّمٌ على القدر، والقدر بمقتضاه. لذا بعد اكتمال سلسلة العلل القضائية، فإن افتراض تخلّف حكم القدر عنها يستوجب تخلّف المعلول عن العلّة التامّة.

إن الإقرار بالبداء من مستلزمات التوحيد، والإذعان له قبول بحقيقة توحيد الأفعال، ولذا جاء في الحديث عن أئمة أهل البيت : «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال، الإقرار له بالعبوديّة؛ وخلع الأنداد؛ وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»[1].

في هذا الحديث المأثور، خصّص التوحيد الذاتي لعلو مرتبته، بحيث أن الوصول إلى التوحيد الذاتي لا يتيسّر إلا للأوحديّ في الدهر. في الآية الشريفة ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[2]، تبيينٌ للحكم البدائي فقط، فهو مفهوم نسخ الانقضاء، وليس محو الحكم، ولذا جاء في الحديث عن أبي عبد الله قال: في هذه الآية.... هل يُمحى إلا ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلا ما لم يكن»[3]، والمحو المذكور في الحكم البدائي في توجيه سلسلة العلل، وصرفها بأمر آخر.

وعلى هذا الأساس فإنّ حقيقة النسخ وحقيقة البداء متباينتان، وظهورهما الخارجي متشابه.

إن نسبة البداء إلى الحق تعالى ليست نسبة جهل وندامة بدء، وقد جاء في الحديث: «إن الله لم يُبدلهُ من جهل»[4]، «ومن زعم أن الله عزّ

(١) الشيخ الصدوق: **«التوحيد»**، ج٤.
(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٣) الكليني، محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج٣. ص،: ١٠٩.
(٤) م.ن: ج١١، ص: ١١٧.

وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه»[1]، بحيث أن جميع المعلومات تقتضي علمه السابق المحيط بالأشياء، وعلى هذا الأساس وبناء على ما سبق، فإن الاعتقاد بالبداء يجب أن يكون مورد إذعان أي موحّد، وربما كان بالإمكان من هذه الناحية عدّ النزاع حوله نزاعاً لفظياً، كما يرى السيد الطباطبائي.

«والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من أحاديث أئمة أهل البيت ، ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظي»[2].

لأنه في عرف الشيعة، نُقلت لفظة «بداء» من موضعها اللغوي، واتخذت معنًى خاصاً، وهي بحسب المصطلح «منقولة».

❑ ❑ ❑

---

(١) المجلسي، محمدباقر: **«بحار الأنوار»**، ج٤، ص: ١١١.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين: **«الميزان في تفسير القرآن»**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩١م، ج١٣، ص: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

د

البَداء في التكوينيات

إنّ أحدَ المحاور الأساسيّة لبحث البَداء، وأسس نظرية المحقّق الداماد، حصول البداء في التكوينيات[1]. فكلام الميرداماد حول البداء بالكائنات جديرٌ بالمدح والاهتمام. لقد خصّ السيّد الداماد جزءاً من رسالته لتحليل مذهب التثليث والتربيع. وبنقله لكلام الشيخ الرئيس في «الإشارات»، وتصريحه بمذهب التثليث في أقسام الموجودات، تظهر موافقته على رأيه، وقد نقل اعتقاده بالتربيع من رسالة «النيروزية».

أما خلاصة رأي السيد الداماد فقد ذكرها حفيده على النحو التالي: «لقد أورد جدّي مسلك التثليث بالاعتبار والاختبار، ورأى أن الأحداث تستوعب أنواعاً ثلاثة، وقد كتب أن مطلق الجعل والإفاضة جاء إما أحداثاً دهريّة قسّمها إلى إبداع واختراع، وإما أحداثاً زمانية عبّر عنها بالتكوين والصّنع؛ وقد جاء إطلاق لفظة الصّنع في بعض العبارات مقابل التكوين، ويشتمل على الإبداع والاختراع، وأحياناً جعله مختصّاً بالتكوين، لكنْ نسبة إلى اعتبار الأحداث في الدهر وليس بحسب الإيقاع في الزمان»[2].

---

(١) وهو أن يُعرف الشيء بالفعل المولد له.

(٢) العاملي، المير عبد الحسيب: **«سدرة المنتهى»**، ص: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

توضيح ذلك أنّه في سلسلة إصدار الموجودات من القديم الذاتي يكون حصول الممكن الوجود، إمّا في ظرف الدهر وإمّا في ظرف الزمان، والموجود المسبوق بظرف الدّهر عبارة عن المبتَدع والمخترع، والموجود المسبوق بظرف الزمان يسمّى المكوَّن أو المصنوع؛ فالمبدع: هو الموجود غير المسبوق بالمادة والمدّة كالعقل الأول؛ والمخترع: هو الموجود غير المسبوق بالمادة كالأفلاك والعناصر البسيطة؛ والمكوّن والمصنوع: هو الموجود المسبوق بالمادّة والمدّة كموجودات عالم الناسوت؛ لكنّه عدّ بعض الصّنع متعلقاً بالحوادث الكونيّة ومسبوقاً بالحدوث الدّهري، وعدَّ المكوَّن الأحداث الموجودة الممكنة في ظرف الزمان، في حين أننا إذا عدنا إلى أصل المسألة سنرى:

أ - إنّ حصول البداء مفروض في أمر له حالة منتظرة، وهذا الأمر مفروض فقط في الموجودات المكوّنة، بحيث أنّ علّة الحالة المنتظرة في الشيء هو الوجود بالقوّة، والشيء الذي يتضمن القوة والفعل مؤهّلٌ لكسب حالة أخرى، لأن الموجود بالفعل المحض، لجهة عدم القوة لا يكتسب الحركة والكمال؛ والموجود بالقوّة المحضة يبقى في خفايا الثبات. إذاً الموجود القابل للأثر والفيض هو موجود يتضمن القوّة من ناحية، وتبعاً لها المادّة، ويتضمّن من ناحية أخرى الفعليّة، وتبعاً لها الصورة النوعية.

ب ـ على أساس تحليل السيّد الدّاماد، حصول المكوَّنات في ظرف الزمان، ووجه ارتباط هذا الموجود المتغير بالثابت المطلق هو ظرف الدهر، فكلّما تجدّد حصوله في ظرف الزمان، هو في ظرف الدّهر أمرٌ ثابت. بتعبير آخر، الموجود الواقع في الزمان، يرى تمام الموجودات تدريجية الحصول، في حال أن الناظر

الواقع في الدّهر وما فوقه يرى تمام الموجودات ثابتة ومشخّصة.

وبتعبير آخر حصول الموجود المكوّن في ظرف الزّمان، هو في حال تغيّر بالنّسبة إلى الناظر في ظرف الزمان، في حال أنّ الناظر في ظرف الدّهر يرى إلى الموجود المكوّن في كل لحظة ثابتاً في امتداد واحد. وعلى أساس هذا التحليل وجه ارتباط الموجودات المكوّنة بالحصول البدائي، يصحّح بواجب الوجود.



هـ

البداء في نظرية لوح المحو والإثبات

في الواقع، يعدّ أساس طرح نظرية لوح المحو والإثبات، وبتعبير آخر البيان الوجودي للوح المحو والإثبات، مستمداً من الروايات النقلية، وموجوداً في الآيات العقلية؛ ونظراً إلى ما جاء في القرآن الكريم من أن ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾[1]، فإن الله جلّ وعلا: «يقول بوجود لوحين، أحدهما لوح المحو والإثبات، والآخر أمّ الكتاب، وقد عدّ لوح المحو والإثبات اللّوح المتضمّن للأمور المقدّرة، وأم الكتاب اللوح المتضمّن للقضاء، وعلى هذا الأساس افترض أنّ لوح المحو والإثبات هو وعاء المقدّرات، وأم الكتاب وعاء قضاء كل النظام الإمكاني»[2].

بناءً على اتحاد صفات الله تبارك وتعالى بذاته، وحصول جميع الموجودات بمشيئته وعلمه «وإصدار وجودٍ من الإرادة الذّاتية في مرحلة (كن) هو نفسه الحصول من العلم الذاتي»[3]. وفي الواقع جميع موجودات العالم، خلقت على أساس أمر علم الله هذا وخلقه، أما كيف

(١) سورة الرعد، الآيتان: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**نبراس الضّياء**»، ص: ٦٢.

(٣) م.ن، ص.ن.

كان علم الله في مرحلة ما قبل الإصدار وبعد الإيجاد، فقد وُضّح بالأدلة النقليّة استناداً إلى الآيات التالية:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝٥﴾[2].

نستنتج من هاتين الآيتين أنّ علم الله بالجزئيات، كان قبل إيجاد الأشياء، ومع إيجاد الأشياء لم يطرأ تغييرٌ على علمه الذاتي.

أقوال المتكلّمين والفلاسفة حول علم الباري تعالى مختلفة، فقد عدَّ فريق منهم العلمَ من مقولة الإضافة، ونفوا عن الله العلم قبل الإيجاد، لكن أكثر الفلاسفة تكلّموا على نوع من علم الحق تعالى بالجزئيات، وقد طرحوا النظريتين التاليتين:

أ ـ عدوا علم الحق منفصلاً عن ذاته، ولم يقولوا بالوجود بالذات لعلمه، وهذه مقولة المعتزلة.

ب ـ عدّوا علم الحق غير منفصل عن ذاته، كما عدّوا ملاك العلم بالصور المرتسمة وهذه مقولة الفارابي وابن سينا.

لكن في التوضيح، ثبوت علم الباري يتطابق مع أساس الآيتين المذكورتين، وقد وضع صدر المتألهين، بعد تأسيسه مبدأ أصالة الوجود، وتحقيقه في ثبوت جعل الوجود، وطرحه تشكيكاً خاصاً، أسسَ مبدأ «برهان الصّديقين» الرفيع وقال: «يا من هداني إليه، ودلتني حقيقة الوجود عليه، وساقني من الحيرة إلى معرفته»[3]. أو أنّه أيّد بحسب مفاد هذا البرهان حقيقة وجود الانحصار والذات المطلقة. لذا فإنّ هذه

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٥.

(٣) صدر المتألهين: «**مصباح المجتهد**»، في الدعاء للسّجدة الثانية.

الحقيقة المطلقة هي في مقام بساطة جميع الأشياء؛ وبعد اتضاح منزلة مقام واجب الوجود في نظام الكون، يتوضّح المقام العلمي لله عزّ وجل. فعلمه في أفق بساطة الذات وغيب الغيوب، وبتأييس جميع الأشياء القرينة، وتحقيق جميع الموجودات المنفعلة، هو من هذا العلم الذاتي. إذاً القول بعدم علم الله بالجزئيات في مقام ذاته، كلامٌ لا طائل من ورائه، لأن العلم بالمعلوم في أفق ذات الله، بحسب القاعدة المذكورة أعلاه، هو عين ذاته وتابع للعلم، وفي ديجور «التقييد تابعٌ للماهيّة، وسيكون تبعاً لها معلوماً»[١]. ومن ناحية أخرى، إن أدلّة العلم النقلية، نوعٌ آخر من العلم الواجب للذات، ويعبّر عنه اصطلاحاً بالعلم الفعلي.

ولتوضح مظاهر هذا العلم الفعلي في التحقيق في ما يرشح من الروايات، نتطرق إلى الصحيفتين التاليتين:

أ ـ اللوح المحفوظ.

ب ـ لوح المحو والإثبات.

إلى جانب هذين المصطلحين تواجهنا ألفاظ أخرى كالكتاب المكنون، وأمّ الكتاب، ولكن القرآن الكريم يحملهما على محمل المساواة باللوح المحفوظ ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ﴾[٢].

ويذكر في مكان آخر ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾[٣]، ويشير كذلك في مكان آخر﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾[٤].

---

(١) ميرداماد، محمد باقر: «نبراس الضّياء»، ص: ٦٠.
(٢) سورة الزخرف، الآيتان: ٣ ـ ٤.
(٣) سورة الواقعة، الآيتان: ٧٧ ـ ٧٨.
(٤) سورة البروج، الآيتان: ٢١ ـ ٢٢.

في التحقيق في موضوع البداء رأى فريق من العلماء أن وقوع البداء يحصل في لوح المحو والإثبات. ولكنّ فريقاً آخر اعتمد على الأدلة لرفض هذا التحليل، فقد قيل:

إن وقوع البَداء إما أنه مختص بغير النبي الأعظم والأولياء، وإما أنه يقع لجميع الناس وعموم الأفراد، الفرضية الأولى تتنافى مع بعض المأثورات[1]، أما الفرضية الثانية فقطعية في حال عدم تعميم فرضية ثبوت البداء في اللوح وإثبات التطابق معه، ومفهومها أن مرتبة هذا اللوح يُفترض أنها في مقام أعلى، في حين أن هذه الفرضية لا تسري على لوح المحو والإثبات، فضلاً عن أنها لا تسري أيضاً في اللوح المحفوظ، فقد ورد في الروايات المأثورة أن رسول الله ﷺ قال: «اعلم أن الله خلقني وعلياً، من نور عظيم، قبل خلق الخلق بألفيْ عام، إذ لا تسبيح ولا تقديس، ففتّق نوري، فخلق منه السماوات والأرض، وأنا والله أفضلُ من السماوات والأرض، وفتق نور عليّ ابن أبي طالب، فخلق منه العرش، والكرسي وعلي بن أبي طالب أفضل من العرش، وفتق نور الحسن، فخلق منه اللوح والقلم، والحسن والله أجلّ من اللوح والقلم»[2].

وقال رسول الله ﷺ: «إنّ الله تعالى خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور قدسه، فلما أراد أن ينشئ خلقه فتق نوري، وخلق منه السماوات والأرض، وأنا والله أجلُّ من السماوات والأرض، وفتق نور عليّ وخلق منه العرش والكرسي، وعليٌّ والله أجلُّ من العرش

---

(١) الحرّ العاملي: «**وسائل الشيعة**»، ج٤، ص: ٢٦٨.

(٢) الشوشتري، نور الله: «**إحقاق الحق**»، ط. طهران، مكتبة آية الله المرعشي، ج٥، ص: ٢٥.

والكرسي، وفتق نور الحسن وخلق منه الحورَ العين والملائكة والحسن والله أجلُّ من الحور العين والملائكة، وفتق نور الحسين وخلق منه اللوح والقلم، والحسين والله أجلُّ من اللوح والقلم فعند ذلك أظلمت المشارق والمغارب»[1].

صراحة الأحاديث الواردة أعلاه، دليلٌ على دنوّ مرتبة اللوح **المحفوظ والعرش والكرسي من المقام النبوي والولوي، فمقام الولاية** الكبرى مقام تجلّي الحقيقة القدسيّة بمظهر الإنسان الكامل، ومرتبة الإنسان الكامل، إيصال أحكام الوجود بلباس الماهيّة[2].

يقول صدر المتألهين عن هذا الأصل ما يلي: «الإنسان الكامل من حيث قلبُه ـ وهو نفسه الناطقة ـ كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه الحيوانية ـ أعني القوة الخيالية ـ كتاب المحو والإثبات»[3].

إذاً، تقع جميع المراتب الخَلْقِيّة تحت ظل هذه الحقيقة، واختراق هذا المقام من حقيقة العلوم القدسيّة، هو فقط للوجوب الذاتي والفقر الإمكاني، وعلى هذا الأساس يقول محيي الدين بن عربي: «فص الحكمة الفردية في الحكمة المحمدية: إنما كانت حكمة فردية، لأنه أكمل موجود في هذا النّوع الإنساني، ولهذا بدأ به الأمر وختم، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين»[4].

من ناحية أخرى، توضح الأخبار الصادرة عن أولوية وتشابه مقام

---

(١) المجلسي، محمد باقر: **«بحار الأنوار»**، ج٣٦، ص: ٧٣.
(٢) الداماد، محمد باقر: **«نبراس الضّياء»**، ص: ٦٨.
(٣) صدر المتألهين: **«الأسفار الأربعة»**، ج٦، ص: ٢٩٦.
(٤) ابن عربي، محيي الدين: **«فصوص الحكم»**، ط. طهران ١٣٦٦هـ ش/١٩٨٧م، ص: ٢١٤.

اللوح والقلم والعقل ومقام الحقيقة الأحمدية، أنّ هذه المقولة مُختَلقة وكذلك مقام جمعها والتفاضل بينها. فظهور البداء للأولياء المحمديين هو في أمرٍ وراء اللوح. وإذا دققنا بعمق في بعض الآيات القرآنية، يمهّد طريق جديد لتحليل البَداء: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾[1].

والآية الأخرى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾[2]، وفي الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ﴾[3].

تدل الآيات السابقة، من ناحية على حصول العلم لحضرة الحق تعالى، وتعبّر من ناحية أخرى ـ بأدلّة علم الباري ـ عن عدم حصول أي نوع من العلم له، لذلك فإنّ بعض المحققين يصرّحون هنا بنوعٍ من العلم المستفاد لله تعالى.

يقول محيي الدين بن عربي بهذا الصّدد: «إن الحقّ هو عينُ كلٍّ معلوم، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء... فقال خبيراً «أي عالماً» عن اختيار وهو قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾[4] وهذا هو علم الأذواق، فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً، ولا نقدر على إنكار ما نصَّ عليه، في حقّ نفسه، ففرّق تعالى ما بين علم الذّوق، والعلم المطلق، فعلم الذّوق مفيد بالقوة»[5].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.
(٢) سورة الكهف، الآية: ١٢.
(٣) سورة سبأ، الآية: ٢١.
(٤) سورة محمد، الآية: ٣١.
(٥) ابن عربي، محيي الدين: «**فصوص الحكم**»، ص: ١٨٩.

ويقول الميرداماد: «مع أنّ التصريح بتحقيق العلم المستفاد للحقّ تعالى يبرز نوعاً من شائبة النّقص في الذّهن، لكنّ التحقيق في معناه معبّر عن نوع من الكمال لحضرة الحق»[1]، وفي تبيين سرّ معيّة الحق للممكنات المخفيّة، وهذه العبارة المأثورة المعبّرة: «عالٍ في علوّه، ودان في دنوّه، يا من علا فلا شيء فوقه، ويا من دنا فلا شيء دونه»[2]، وعبارة أخرى للشيخ الصدّوق: «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمقارنة»[3]. انطلاقاً من التحقيق الفلسفي فإنّ بين الوجود والماهيّة فرقاً مفهومياً متحققاً. إن الأصل في التحقيق الوجود، والماهية طفيليةٌ وموجودةٌ بالعَرَض، والماهية بالمنظار العقلي لها أحكام خاصة بها، والوجود يتبع أحكامه هو، ولكن من حيث أن التحقّق شيءٌ واحدٌ، فإنّ أحكام الوجود بالعَرَض تحمل على الماهيّة، وأحكام الماهيّة بالعرض تُحمَل على الوجود[4].

بناء على هذه الأحكام، الوجود في التحقيق مستقلٌّ بالذات، ومن أحكام الوجود العالية التساوق والتناسق بينه وبين العلم والإرادة والحياة وغيرها، ومن حيث أن معيار العلم الظهور والكشف، فإن شدّة العلم تتبع لشدّة الوجود، ويكتسب احتجابه من الماهيات، فكلما كان هنالك وجود بالذات سينوجد علم بالذات، وكلما وجد علم بالعرض كان وجود بالعرض، وفي حال تلبس الماهيات إمكاناً بالوجود، فإن أحكام الوجود تزول من الوجود الصرف إلى الإمكان، والتقويم الممكن للواجب اتحاد

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«نبراس الضّياء»**، ص: ٦٩.

(٢) الصدوق: **«التوحيد»**، تحقيق هاشم الطهراني، دار النشر الإسلامية، قم، ج٢١، ص: ٦٧.

(٣) م.ن، ج٢، ص: ٣٠٨.

(٤) الميرداماد، محمد باقر: **«نبراس الضّياء»**، ص: ٧٠.

الحقيقة بالعبودية[1]. إذاً، أحكام احتجاب إمكان بالعَرض ستكون عارضة على حقيقة الوجود، في حال أن تلك الحقيقة في مقام الصرافة المطلقة هي عين الظهور. لذا، في ظهور الحقّ بفيضه المطلق في هياكل الممكنات، سيصاب تشأن العلم الذاتي بالاحتجاب بالعرض في العلم الفعلي، ولن يكون هذا الاحتجاب متنافياً مطلقاً مع الظهور المطلق للعلم في مقام الذات، حيث أن تحقق العلم الفعلي هذا هو على نحو حضوري. إذاً، بتعبير أدق: «العلم الحاكم على المعلوم هو في أصل الظهور، والمعلوم الحاكم على العلم هو في الخروج من محو السنّة والصرافة الذاتية»[2].

بناء على ذلك، لا مأخذ في نسبة الظهور إلى المقام الفعلي لحضرة الحقّ، إذا عدنا إلى أصل تحقيقه حول لوح المحو والإثبات يمكن اتخاذ موقف صحيح بالنسبة إلى هذه المقولة، بحيث أنه في ظهور القضاء العلمي للحق من مقام الإجمال إلى التفصيل، والظهور في القدر العيني، يجب أن يطوي فيض الوجود بناء على وحدة أصله والمعلول الناسوتي مراتب عدّة، وفي هذا السبيل بناء على قاعدة الأشرف فالأشرف، في كل مرتبة يتبع لطرف تلك المرتبة، لذا فهو في سلسلة الإصدار من مقام الواحدية[3] يتجلّى في المرتبة الناسوتية في مظاهر كاللوح المحفوظ، ولوح المحو والإثبات وسجل الكون، نظراً إلى أن الحدّ الوسط بين السلسلة الناسوتية والملكوت الأعلى هو لوح المحو والإثبات، ويمكن بوجه من الوجوه أن ننسب إليه الأوامر الصادرة من القضاء التي تتغير ظاهرياً في مرتبة الظهور العيني، حيث أنه كلما توجهنا

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**نبراس الضياء**» ص: ٧٠.

(٢) عصار، محمد كاظم: «**إجابة الدعاء في مسألة البداء**»، ط. مشهد، ص: ٥٨.

(٣) الإصدار من مقام الواحدية لا من مقام الأحدية.

من سلسلة الإصدار باتجاه حضيض الناسوت، تزداد مرتبة الاحتجاب لجهة نقص شدة الوجود والظهور الشديد للماهية، ويخف نور العلم، لذا فإن لوح المحو والإثبات لا طاقة له على تحمّل الأمور المكنونة في لوح المحو والإثبات، فيظهر توجه سلسلة العلل بالمعلول الخاص بصورة ناقصة بشكلٍ أوضح، ولذا يدرك العارف المشاهد في هذا اللوح توجه العلل المندرجة في لوح المحو والإثبات على نحوٍ تام، وينسِب الأمور الحاصلة في النظام الكوني بصورة بدائية إلى مقام من مقامات العلم الفعلي للحق، أي لوح المحو والإثبات، ومن هذه الحيثية، لا يأبى العقل قبول هذا الظهور في هذا المجلى، لكن من الضروري أن نذكر أن هذه الخاصيّة ليست من أبواب حضرة الحق، لأن وعاء المعلولية لا يتسع لأمره ورأيه، ومن لوازم النظام الناسوتي وجوب طرح مثل هذه المرتبة.

❑ ❑ ❑

الفصل الثالث

أصالة الماهيّة

- مدخل:
- المبحث الأول: تعريف وآراء العلماء في الماهية - الوجود والأصالة:

أ - مفهوم الماهية والوجود والأصالة.

ب - رأي العلماء في أصالة الماهية.

- المبحث الثاني: أصالة الماهية في فكر الميرداماد

أ - رأي الميرداماد في أصالة الماهيّة.

ب - كيفية اتصاف الماهية بالوجود.

مدخل

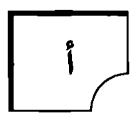
تتضمن الماهية تعاريف شتى، وهي مشتقة من ألفاظ عديدة فقد ترمز إلى حقيقة ما أو هوية أو عين أو شيء خارجي فهي الوجود أو نهاية الموجودات بالمعنى السلبي، هذا الوجود هو مفهوم اعتباري وانتزاعي، فقد يحمل عرضياً على مختلف المصاديق أو مختلف الأشياء، وقد يتطرق إلى معنى أعم في كل ما تقدم وهو هنا بعكس الأصالة التي تؤكد على مدى تأثير الشيء نفسه من غير ارتباطه بأي شيء آخر، فالأصالة هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته. كما أنه من الممكن العثور على معان أخرى لهذين المصطلحين، وهذا ما سنلمسه في هذا الفصل حيث سأتناول في البحث الأول مفهوم الماهية لغة واصطلاحاً، كما سأتطرق إلى آراء العلماء والفلاسفة بهذا الخصوص لاستخلاص آرائهم حول أصالة الماهية، وسأتناول أيضاً النزاع القائم بين القائلين بأصالة الماهية بالاستناد إلى آراء كل من الفارابي وابن سينا، وسأحاول قدر الإمكان الإجابة عن السؤال المطروح، ألا وهو هل الوجود موجود أم ليس موجوداً؟، وهل لكل موجود ماهيته وهويته.أ مّا المبحث الثاني خصصته لطرح مسألة مهمة وهي أصالة الماهية في فكر الميرداماد، فبالرغم من اعتقاده باعتبارية الوجود، فإنه يعدّ وجود الموجودات أمراً اعتبارياً وغير أصيل وانتزاعياً، وهو من منحى آخر من مؤيّدي أصالة الماهية، ولكن هل هذه الأصالة هي للماهية أم للوجود؟

وما هو السبب الذي دفع الميرداماد لطرح هذه المسألة، وكيف واجه نظرية العرفاء حول أصالة وجود الحق ووحدانيته من ناحية، ومن ناحية أخرى الردّ على المتكلمين في زيادة الوجود على الماهية أيضاً؟ وهل اعتقاد الميرداماد بأصالة الماهية وانتزاعية الوجود ومصدريته محصور فقط في مسألة الجُمل والفاعلية؟ كل هذه التساؤلات سأحاول الإجابة عنها في المبحث، والإحاطة به من جوانبه كافة، وأخيراً سأتحدث عن مسألة من أهم المسائل التي اختلف حولها أهل العلم، وهي مسألة الثبوت وكيفية تحقق الوجود نسبة إلى الماهية، وموقف الميرداماد لم يرد في الوجود أمراً زائداً على الماهية.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول

تعريف وآراء العلماء
حول الماهية والوجود والأصالة



مفهوم الماهيّة والوجود والأصالة

تعريف الماهيّة:

الماهيّة هي ما يُقال في جواب (ما هو؟)، وهي مشتقة من ما هو، والياء فيها النسبة، فالماهية إذاً هي ما نُسب إلى ما هو لأنها تقع في جواب (ما هو؟)[1]، فالماهية بهذا المعنى هي تعريف محض، وتأتي جواباً عن أي سؤال يتضمن (ما هو؟)، أحياناً يكون السؤال مرتبطاً بحقائق عينية طبيعية، مثل: ما هو الحجر، وأحياناً يكون متعلّقاً بالحقائق الماورائية، مثل: ما هو واجب الوجود؟ أو ما هو العقل؟، وأحياناً يدور السؤال حول المعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة، وحتى الموهومات والمعدومات، كسؤالنا: ما هي الضرورة؟ ما هو الإمكان؟

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين: «**بداية الحكمة**»، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ١٣٧٧ هـ.ش، ص: ٧٣.

ما هو الشيطان؟ ما هو العدم؟ إنّ الجواب عن كل سؤال من هذه الأسئلة تصدق عليه تسمية الماهيّة بمعنى ما يقال في جواب ما هو.

الطباطبائي يقول في هذا السياق: أما النوع الآخر من الماهيّة، فهو الماهيّة بالمعنى الأعم: «والماهية قد تطلق ويراد بها معناها الأعم وهو: ما به الشيء هو هو، فتشمل الواجب»[1]. أي ذلك الشيء الذي تتعلق به شيئية الشيء، ويمكن أن يكون الشيء إما أمراً ذهنياً محضاً ـ كالمفهوم الكلي حيث الماهية هي مقوّمة عدم امتناع الصدق عن الكثرة، أو المفهوم الذهني الذي يمكن أن يُطلق على العين، مثل مفهوم العدد ومتفرعاته، الذي يصح إطلاقه على الرغم من أنه ذهنيّ على الأمور العينية، وأحياناً يكون شيئاً خارجياً، مثل الشجرة التي تتكون ماهيتها ومقوّماتها من الجذر والساق والأغصان والأوراق: «لكون مرتبة نفس الماهية المرسلة من حيث هي هي، لا بشرط شيء، عرواً «من الوجود جميعاً»[2]. الواقعية العينية خارج الذهن، هي التي تؤثر في المدرك المستقل المنشأ، ومن بين تأثيراتها، ظهور صورة العلم الذهنية في المدرك، مثل الحجر والماء والنار والنفوس والعقول المجردة، وذات الله جلّ وعلا؛ فالماهية بهذا المعنى: حقيقة، واقع، هوية، عينٌ أو شيء خارجي. هي الوجود أو نهاية الموجودات بالمعنى السلبي، وقد استخدم صدر المتألهين الماهية بعد إثبات أصالة الوجود بهذا المعنى.

تعريف الوجود:

هو الحالة المصدرية المستقاة والمصاغة من حالة الشيء ووصفه

---

(١) م.ن.ص.ن.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢١.

في خارج الذهن أو في داخله، إنّ الذهن يصوغ من أيّ اسم أو حالة أو وصف مصدراً، إنّه يعبّر بواسطة تلك الحالة عن وجود ذلك الاسم أو تلك الصفة: مثل الشجريّة، والعالمية والفوقية وغير ذلك، أو أن يكون شجرة، وأن يكون عالماً، وأن يكون فوق وغير ذلك، لا يعدّ شيئاً سوى الشجرة نفسها والعالم نفسه وغير ذلك. «مفهوم الوجود، اعتباري وانتزاعي، يُحمل عَرَضياً على مختلف المصاديق، مثل مفهوم الشيء الذي يُعدّ عَرَضاً «عامّاً»، ويمكن أن يُحمل على مختلف الأشياء»[1]. وقد يُراد بالوجود مصدر وَجَدَ، أو كان، فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك، فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء[2].

تعريف الأصالة:

الأصالة هي منشأ كون الشيء موثراً، بدلاً من أن يكون فرعياً أو تبعياً وطفيلياً واعتبارياً: «الأصالة في علم ما بعد الطبيعة، هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته»[3].

ربما كان بالإمكان العثور على معانٍ أخرى أيضاً لكل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة، لكن معانيها الرئيسية والسائغة هي هذه. حين نقارن معاني الوجود بمعاني الماهية، نجد أنّ المعنى الثالث لكلّ من الوجود والماهية واحد، وهو تلك الواقعية العينيّة المستقلّة عن المدرك،

---

(١) إبراهيمي الديناني، غلام حسين: **«حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي»** دار الهادي، بيروت ٢٠٠١م، ص: ٢٦٩.

(٢) صليبا، جميل: **«المعجم الفلسفي»**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢ م، ج٢، ص: ٥٥٨.

(٣) م. ن. ج١، ص: ٩٦.

منشأ التأثير، معرفة الموجود، الهُوية، الحقيقة، الكون، الأمر المتحقّق، الآنيّة، وأمثالها، سمّي الوجود، أو سُمّي الماهية.

وفي حين نرى أنّ عين منشأ التأثير هذا قد سمّاه كلٌّ من السهروردي والميرداماد وفياض الماهيّة، نرى أنّ جميع الصفات والخصوصيّات التي نسبها الملا صدرا إلى الوجود كالعلّيّة والمعلوليّة والجاعليّة والمجعوليّة وغيرها، نسبها هؤلاء العلماء الكبار إلى هذه الماهية نفسها. نرى أن المعنى الأول للماهية ومعناها الرابع، والشق الأول من معناها الثاني: الاعتباري أو الذهني، هي عكس الأصيل والعيني، كذلك فإنّ المعنيين الأول والثاني للوجود هما: «اعتباري» «وغير أصيل».

في حين أننا إذا نظرنا بتمعن في الكلام المتفرق لهؤلاء العلماء، حول أصالة الماهية أو أصالة الوجود، لرأينا في كثير من الحالات، المعاني الأربعة للماهية والمعاني الثلاثة للوجود مختلطة ببعضها ومتداخلة، ففي حين عُدّت أصالة الوجود منشأ التأثير، أخذها الطرف الآخر بمعناها الاعتباري وأنكر الأصالة والعلّية والجاعلية والمجعولية، وحيث عُدّت الأصالة الماهوية للماهية منشأ التأثير والعلية والمعلولية والجعل وغير ذلك، أخذت أصالتها الوجودية بمعناها الاعتباري، وعُدّت الماهية فاقدة لتلك الأوصاف.



ب

رأي العلماء في أصالة الماهية

سأعرض في ما يلي لرأي كل من السهروردي والملا صدرا وبعض المشّائين في أصالة الماهيّة، نظراً لأنهم يمثلون الأنموذج الأمثل لتوضيح فكرة أصالة الماهية.

شيخ الإشراق:

طرح شيخ الإشراق في العديد من آثاره اعتباريّة الوجود، وعدّه كالوحدة والشيئيّة والإمكان ونظائرها من جملة الاعتبارات العقليّة. وقد أدخل شبهات وإشكالات متعدّدة على القول بحقيقة عينيّة الوجود؛ والملا صدرا يرى أن حلّ تلك الإشكالات من مفاخره ومميزاته، فهو يقول على سبيل المثال، في رسالته «شواهد الربوبيّة»، إنّ حلّ جميع الإشكالات والشبهات، التي أوردها شيخ الإشراق في كتبه، ليثبت أصالة الوجود، ليست واقعة في الخارج، وإنما هي أمر ذهنيّ اعتباريّ، مثل الإمكان والشيئية ونظائرهما، وهذه الإشكالات والشبهات قويّة إلى حدّ أن لا أحد استطاع أن يحلّها، ونحن قد تخلصنا منها جميعاً، واستطعنا بفضل الله وحسن توفيقه، أن نورد وجوه حلّها في كتابنا «الأسفار الأربعة»[1]..

---

(١) صدر المتألهين: **«شواهد الربوبية»**، ص: ٣٠.

ووُجه ادّعاء الملا صدرا هذا، باعتراض بعض المفكرين الذين أتوا بعده، والذين أشاروا إلى كتب سبقته، وردت فيها أجوبة عن أدلّة شيخ الإشراق. من بين هؤلاء المنتقدين، يقول السيد حسن زادة الآملي: إعلم أنّ أبا حامد المعروف بـ «تُركَة»، قد تعرّض في كتابه «الاعتماد» لأدلّة شيخ الإشراق، وأثبت اعتبارية الوجود، كما ردّ على تلك الأدلّة ونقضها، في كتابه «تمهيد القواعد». لكن يتبيَّن بعد التحقيق بأنّ كتاب **«قواعد التوحيد» الذي كتبه أبو حامد، وشرحه «تمهيد القواعد» مختصان بنقض هذا الوهم، وأدلة شيخ الإشراق في اعتبارية الوجود**[1].

هل من الممكن بعد ما ورد أن نعدّ السهروردي وأتباعه بشكل حازم، قائلين بأصالة الماهية؟ الجواب عن هذا السؤال سلبي، لأننا لا نرى في آثاره أيّ موضوع يمكن توضيحه عدا القول بأصالة الوجود، فهو في أواخر كتاب التلويحات، يعدّ النفس الناطقة، والمفارقات التي فوقها، أنيّاتٌ صرفة، ووجودات محضة[2]. وصف الملا صدرا القول باعتبارية الوجود والكلام المذكور آنفاً بأنه متناقض، فهو يقول: «وكذلك ما انجرّ إليه رأي الشيخ الإلهي في آخر التلويحات، من أنّ النفس والمفارقات التي فوقها أنيّات صرفة ووجودات محضة، وأنا لا أعرف كيف يقبل هذا الكلام الصادر عنه، وهو نفسه قد نفى الأمر الواقعي: عينيّة الوجود، وهذا ليس إلا تناقض في القول؟»[3].

وكما ذكرنا من قبل، فإن الملاصدرا، قد أقدم على حلّ هذا التناقض في موضع آخر من الأسفار.

---

(١) حسن زاده آملي، حسن: **«درر القلائد على غرر الفوائد»**، ص: ٢٢٦.

(٢) السهروردي: **«المصنفات»**، ج ١، ص: ١٨٨.

(٣) صدر المتألهين: **«الأسفار الأربعة»**، ج١، ص: ٤٣.

اللاهيجي أيضاً سعى جاهداً لحلّ هذا التناقض انطلاقاً من تفسير آخر، يقول: المراد من مجعولية الماهية، نفي التوهم القائل بأن الماهيات ثابتة في العدم بدون الجعل والوجود، ومن ثمّ فإن الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود ـ صادر عن الجاعل. إذا، حين يُحل هذا التوهم، فإننا لا نضيق بالقول بجعلية الوجود أو الاتصاف بالوجود، بعد أن عُلم أن لا وجود للماهية قبل الجعل؛ ومذهب أستاذنا الحكيم الملا صدرا في القول بجعلية الوجود يعود إلى هذا الموضوع لأنه صرّح أن الوجود مجعول بالذات، والماهية مجعولة بالعَرَض[1]. على هذا الأساس يجب عدّ قول شيخ الإشراق باعتبارية الوجود عائداً إلى الظروف الزمانية والمكانية الخاصة به، حيث إن القول بجعلية الوجود، محمولٌ على عدم حاجة الماهيات إلى الجعل. وهذا مجرّد احتمال. في كل الأحوال، ليس من السهولة بمكان إبداء الرأي حول قول شيخ الإشراق بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، وبحسب قول السيد إبراهيمي الديناني، «فإنّ موقف السهروردي من هذا الموضوع مُبهم ومعقّد»[2]. المطهري أساساً منكر لطرح قضية أصالة الوجود وأصالة الماهية لدى شيخ الإشراق، حيث يقول: «من غير الصحيح أن يتخيّل أحدٌ أنّ شيخ الإشراق قد طرح هذه المسألة: وهي أننا يجب أن نختار أمراً من الأمرين. لم تطرح في أيّ كتاب من كتب شيخ الإشراق مسألة: هل الأصالة للوجود أم للماهية»[3]. إن الإبهام أو التعقيد في نظرية شيخ الإشراق المتعلقة بهذه القضية يبقى قائماً طالما أننا نعدّ معتقده واحداً في جميع أقواله، لكن إذا تمكنّا من

---

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق: «**شوارق الإلهام في شرح تجويد الكلام**»، ص: ١٧.

(٢) إبراهيمي الديناني، غلام حسين «**شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**»، ص: ٦٥٩.

(٣) مطهري، مرتضى: «**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**»، ص: ٦١.

إثبات التراتبية الزمانية في أفكاره، يمكن أن نعدّه في برهة من عمره مؤمناً بأصالة الوجود، وفي برهة أخرى مؤمناً بأصالة الماهية.

حسن زاده الآملي يعتقد بمثل هذه التراتبية حيث يقول: «ابتدع شيخ الإشراق شبهة، ومن ثمّ قال بنفي تحقق الوجود، بمعنى أن الوجود مفهوم عامٌ فقط. وتبعه على ذلك خلق كثير... وبعد أن ابتدع الشبهة استبصر، وقد اعترف بالحقّ في آخر التلويحات، وهو أن النفس وما فوقها أنيّات صرفة ووجودات محضة»[1]. إن إثبات مثل هذه التراتبية الزمانية لن يكون أمراً سهلاً كما يبدو.

الملا صدرا

لا ريب في أن قضيّة أصالة الوجود كما طُرحت في آثار الملا صدرا، والتي أقام عليها الدليل، وردّ الشكوك الواردة حولها، لم ترد في أي كتاب فلسفي وعرفاني قبله، ومن هذا المنطلق فإن الملا صدرا فريد زمانه في هذا الباب، ومبتكِر، لكنّ السؤال الذي سيطرح نفسه هنا هو التالي: هل ورد في كلام الفلاسفة والعارفين قبله ردّ أو تأييد للقول بأصالة الوجود؟ إذا كان الجواب عن هذا السؤال هو نعم، فمن هم أصحاب تلك العبارات؟ وهل نستطيع بالاستناد إليها القول إن فلاناً كان يقول بأصالة الوجود، وفلاناً كان يقول بأصالة الماهية؟

هذا السؤال يُطرح بعد الموافقة على أن أحداً منهم لم يقل بأصالة الاثنين معاً، كما أن أحداً لم يرفض أصالة الاثنين معاً، لأن القول الأخير يستلزم إنكار واقعية الأشياء في الخارج، أو على الأقل الإنكار المطلق لمعرفتنا بالخارج، لأننا لا نفهم من الموجودات الخارجية سوى مفهومَيْ الوجود والماهية الخاصّين بهما، والقول بالشق الأول دونه

---

(١) حسن زاده الآملي، محمد تقي: «**درر القلائد على غرر الفرائد**»، ص: ٢٢٥.

محاذير وإشكالات، أهمها القول إن مستلزمات أي شيء أن يكون شيئين متباينيّن، وكل واحد من هذين الشيئين المتبايَنيّن يكون شيئين متباينين إلى ما لا نهاية[1].

هنالك من قال بهذا الأمر، وأحد القائلين به الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني (المتوفى في العام ١٣٢١هـ/ ١٩٥٣م)، الذي كتب رسالة باسم اتحاد الوجود والماهيّة، وفيها اعتبر أن أصالة أي واحد من الوجود والماهية بدون أصالة الآخر باطلة[2]؛ مستنداً إلى هذه الفرضية المسبقة: وهي أنه إذا وجد في كلام أحد الحكماء في الوقت نفسه عبارات تدل على أصالة الوجود وعبارات تدلّ على أصالة الماهيّة، لا يجب أن نحمل كلامه على القول بأصالة الاثنين في جميع الموجودات: «إذا تمت أدلة أصالة الوجود، وقيل إنه من أصل المفهوم العام والبديهي للوجود، الفرد بالذات موجود، يجب أن يكون الوجود في الممكن والواجب كليهما أصيلاً؛ وإذا تمّ برهان أصالة الماهية، يجب أن يحفظ هذا المعنى في جميع الموجودات. ودليل كل فريق من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، ينفي القول بالتفصيل، والأدلّة العقلية لا تؤدّي إلى التخصيص»[3].

على أساس هذه الفرضية المسبقة، إذا وجد في كلام أحد الحكماء عبارات دالة على أصالة الوجود والماهية، لا يجب أن نعدّه قائلاً بأصالة الوجود في البعض وبأصالة الماهية في البعض الآخر.

---

(١) حسن زاده الأملي، محمد تقي: «**الفوائد**»، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٧٨هـ.ش/ ١٩٩٩م، ص: ٢٥.

(٢) الحلبي، علي أصغر: «**تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي**»، دار الحكمة، طهران، ص: ٤٨٧.

(٣) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**تعليقة شرح رسالة المشاعر**»، ص: ٣٢٣.

إنّ النزاع بين القائلين بأصالة الوجود والقائلين بأصالة الماهية ليس نزاعاً لفظياً، وإلا فإنّ بالإمكان اعتبار الجميع قائلين بأصالة الوجود، وهكذا فإن البحث يدور حول أيٍّ من الفريقين عدّ الفارابي وابن سينا وغيرهما من المشّائين المسلمين قائلين بأصالة الماهية، وأيهما عدّهم قائلين بأصالة الوجود، وكل فريق اعتمد على عبارات لهم تؤيد قوله. وهنالك فريق آخر من المفكرين الذين تحفّظوا بسبب وجود نوعي العبارات في آثارهم، عن نسبة أحد هذين القولين بشكل جازم إليهم. القول إن الحكماء قالوا بأصالة الماهية أو بأصالة الوجود لا يجب أن يستمر، فكما فهم الملا صدرا قول شيخ الإشراق باعتبارية الوجود على النحو التالي: «إن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور، لا الوجودات الخاصة التي يعينها من مراتب الأضواء والأنوار»[1]، ينقل السيد جلال الدين الآشتياني عن أحد محشّي «المشاعر»، الذي يدعى آقاميراز أحمد الأردكاني الشيرازي، أنه يعدّ النزاع بين القائلين بأصالة الوجود والقائلين بأصالة الماهيّة نزاعاً لفظياً، حيث قال: بما أن القول باعتبارية الوجود والأصالة ومجعولية الماهية قولٌ سخيف ورأي باطل، من المناسب أن نجمع بين هذه القولين وأن نقول: إن الذين قالوا إن الوجود لا يكون مجعولاً وإنما هو أمر اعتباري، إنما قصدوا المفهوم القائل إن الوجود انتزاعي[2].

المشّاؤون المسلمون:

الذين يرون أن المشّائين المسلمين يقولون بأصالة الوجود،

---

(١) صدر المتألهين: **«الأسفار الأربعة»**، ج١، ص: ٤١١.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«الوجود بنظر الفلسفة والعرفان»**، ص: ٢٦٧.

يعتقدون أن نبتة أصالة الوجود قد غرسها المعلم الثاني الفارابي بيديه. فقد كان الفلاسفة قبله يعتقدون أن الماهية الجوهرية تتشخّص بإضافة الأعراض المختلفة إليها، يُطرح حول هذه النظرية إشكالٌ أساسيّ وهي أن الأعراض بدورها ماهيات كلية، مندرجة في تسعٍ من المقولات الأرسطيّة العشر، إذاً فإن الكلام حول تشخص كلّ عَرَضٍ من الأعراض يصبح كلاماً مكرّراً. فالفارابي كان قد قال جواباً عن هذا الإشكال: إنه **ما من ماهيّة مشخصة ذاتياً، وإن ضَمَّ عشرات أو مئات الماهيات الكليّة إلى ماهية أخرى لا يوجب تشّخصها**، والوجود هو المتشخص والمتعيّن ذاتياً، وتشخّص الماهية الجوهري والعرضي تابع لتشخّص وجودها. لقد جاءت نسبة هذا القول إلى الفارابي في آثار المفكرين الذين أتَوْا بعده، استناداً إلى كتابه: «التعليقات»، يقول المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام: «بل الأشبه أنه عين الوجود الخاص كما صرّح به الفارابي في تعليقاته فهو (أي التشّخص) نفس الوجود بالذات ومغايرٌ له بالاعتبار»[1]. لقد طبع حالياً كتاب التعليقات للفارابي وفيه بحث التشّخص، حيث يقول: «التشخص هو أن يكون للمتشخص معان لا يشترك فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمن»[2]. هذه العبارة لا تفيد بأي وجه من الوجوه القول بتساوق الوجود والتشخص، وإنما ترى التشخص في عوارض كالوضع والأين والزمن. هناك لدى الفارابي في التعليقات عبارة أخرى، ربما كانت هي مستند النسبة المشهورة المذكورة آنفاً، هذه العبارة تقول: «هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد لهي كلٌّ واحد»[3].

---

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق: «**شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**»، ص: ١٧٦.

(٢) الفارابي، أبو نصر: «**التعليقات**»، التعليقة رقم ٦٠، ص: ٥٣.

(٣) الفارابي، أبو نصر: «**التعليقات**»، التعليقة رقم ٨٩، ص: ٦١.

ابن سينا أيضاً أورد عبارة الفارابي المذكورة آنفاً في تعليقاته، دون أن يذكر كلمة الأيْن، وربما كان ذلك سهواً من النسّاخ[1]، وله عبارة أخرى أيضاً في التعليقات لا تفيد هي أيضاً تساوق الوجود في التشّخص، تقول هذه العبارة: «التشخص هو أنّ الشيء يتخصّص بصفة لا تقع»[2].

كلما طرح هذا السؤال: هل الوجود موجود أم غير موجود؟ يكون الجواب: «أن الوجود موجود بمعنى أن حقيقة الوجود أنه موجود، فالوجود هو هذه الموجودية نفسها، فهي شريكة مثله في الوجود»[3]. يلاحظ أن ابن سينا في هذه العبارة أيضاً عدّ التشّخص صفة، وهذه الصّفة لا توجد لدى موجود آخر، من هنا يتبين أنه «من غير الممكن الدفاع عن النسبة المشهورة إلى الفارابي وابن سينا، فهما يقولان بمساوقة الوجود والتشخص، على الرغم من أن هذه النسبة قال بها أشخاص كبار كملا صدرا. فصدر المتألهين فضلاً عن أنه نسبها في أكثر من مكان في الأسفار إلى المعلم الثاني»[4]. فقد نسبها في موضعين على الأقل إلى المعلم الأول «أرسطو»، وقد سعى جاهداً إلى استنباط القول بأصالة الوجود من بعض عبارات الشيخ الرئيس وبهمنيار. وقد تأسّى بالملا صدرا بعض أتباع مذهب الحكمة المتعالية، ورأوا أن هذه العبارات تدلّ على قول المشّائين بأصالة الوجود. من بين هؤلاء المرحوم السبزواري في تعليقه على الأسفار يقول: «بل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية القائل بهما الشيخ»[5]. ويقول العلامة الطباطبائي: «فقد

---

(١) ابن سينا: **«التعليقات»**، ص: ١٠٧.

(٢) م.ن.ص: ١١٧.

(٣) ابن سينا، **«التعليقات»** ص: ٥٩.

(٤) صدر المتألهين: **«الأسفار الأربعة»**، ص٢، ص: ١٠.

(٥) السبزواري، ملا هادي: **«تعليقة الأسفار»**، ج١، ص: ٣٩٢.

تحصّل أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية، كما قال به المشّاؤون»[1]، ويقول الملا عبد الله الزنوزي: «جمهور المتكلمين والإشراقيين من الحكماء يقولون باعتبارية الوجود وانتزاعيته، والمحققون من العرفاء يقولون بأصالة الوجود وعينيّته»[2].

السيد الآشتياني يدافع بشدّة عن أصالة الوجود التي يقول بها هؤلاء الحكماء وهو يعتقد: «أنّ جميع أساطين الحكمة والمعرفة، **كالشيخ الرئيس والفارابي والخواجة الطّوسي، والعظماء قبلهم كانوا يقولون بأصالة الوجود»[3]. وهو يقول في الوقت نفسه: «إذا كان الشيخ** والخواجة والآخرون من أتباع المشّائين يعتقدون بأصالة الوجود، فإنّ في كلامهم تبعات من القول بالتباين في الموجودات، التي لا فرق بحسب النتيجة بينها وبين القول بأصالة الماهية»[4]. السيد جواد الآملي أيضاً مع الاعتراف بأنه يلاحظ في كلام أولئك الكبار أدلّة على أصالة الوجود وأدلة على أصالة الماهيّة، فقد وصف تصريحات الشيخ في التعليقات بأصالة الوجود، أنها ميزانٌ محكم لجهة فهم العبارات المتشابهة. وهو يعتقد أيضاً أن عبارات بهمنيار تظهر فيها أصالة الوجود بشكل واضح[5].

يقول الشيخ الرئيس في تعليقاته: وجود الأعراض في نفسها، هو عين وجودها في موضوعاتها. أما العرض الذي هو عبارة عن الوجود فيختلف عن الأعراض الأخرى، لأن الأعراض الأخرى تحتاج لتكون موجودة إلى الوجود، والوجود ليكون موجوداً مستغنٍ عن الموجود.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين: **«نهاية الحكمة»**، ص: ١٠.

(٢) الزنوزي، عبد الله: **«اللمعات الإلهية»**، ص: ٥٢.

(٣) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«تعليقة شرح رسالة المشاعر»**، ص: ٢٨.

(٤) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«سيرة الملا صدرا وآراؤه الفلسفية»**، ص: ٣١.

(٥) جواد الآملي: **«الرحيق المختوم»**، ج١، ص: ٣٥٦.

لذا في مورد الوجود لا يمكن القول، إن وجوده في موضوعه هو عين وجوده في نفسه، بمعنى أن الوجود يملك وجوداً، كما يملك البياض وجوداً، وإنما بمعنى أن وجوده في موضوعه هو عينه وجود موضوعه، والأعراض الأخرى وجودها في موضوعها هو وجودها نفسه[1]. أما الملا صدرا فيقول إنّ تحقيق هذه العبارات وتفسيرها وفهمها، على العكس من تفسير عموم الحكماء وفهمهم، من ابتكاراته هو.

يقول الشيخ في التعليقات: «حين يوجّه سؤال: هل الوجود موجود أم ليس موجوداً؟ يكون الجواب: إنّ الوجود موجود بمعنى أن حقيقة الوجود أنه موجود، فالوجود هو الموجودية عينها»[2]. يقول الشيخ في إلهيات الشفاء: «الذي وجوده واجبٌ بالغير دائماً، حقيقته أيضاً غير بسيطة، لأن ما هو باعتبار ذاته لأجله هو، هو غير الشيء الحاصل له من قبل الغير، وهويته تتوجد بتركيب هذين الشيئين»[3].

استنبط السيد إبراهيمي الديناني من عبارة الشيخ هذه أصالة الوجود، يقول: «يُستفاد من هذه الجملة أنّ ما هو موجود في الحقيقة ونفس الأمر هو الوجود نفسه، والماهية التي هي أمرٌ اعتباري متحدة بنوع من أنواع الاتحاد بالوجود. على هذا النحو يجب البحث عن جذر مسألة أصالة الوجود في آثار الشيخ الرئيس»[4].

يقول بهمنيار في «التحصيل». «في الحقيقة الموجود هو الوجود

---

(١) صدر المتألهين: «**الأسفار الأربعة**»، ج١، ص: ٣٥٦.

(٢) م. ن، ج١، ص: ٤١.

(٣) ابن سينا: «**شفاء الإلهيات**»، ص: ٤٧.

(٤) إبراهيمي الديناني، غلامحسين: «**القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**»، ج٢، ص: ٤٧٧.

نفسه والمضاف هو الإضافة نفسها، وهذا من حيث إن الوجود ليس شيئاً يتحقق الشيء بسببه في الأعيان، وإنما الوجود هو عبارة عن تحقق الشيء في الأعيان أو صورة الشيء في الأعيان، فيكون ذلك بسبب تحقق الوجود في الأعيان، حتى أنه يستمر إلى ما لا نهاية»[1]. يقول المحقّق الطوسي في شرح البسط الرابع من الإشارات، في الإجابة عن كلام للفخر الرازي ما يلي: «إنّ كلامه مبنيّ على الظن، أن الماهية في الخارج بدون وجودها تتمتع بالثبوت، ومن ثم يحلّ الوجود فيها، والحال أن هذا الظنّ فاسد، لأن كينونة الماهية هي وجودها نفسه، والماهية لا تتجرّد من الوجود إلا عقلياً، وليس أنها تتحقق في العقل منفصلة عن الوجود، لأنّ الوجود في العقل هو أيضاً وجود عقلي، كما أن الوجود في الخارج وجودٌ خارجي، وإنما بمعنى أنّ العقل يستطيع أن يلحظ الماهيّة بدون ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار شيء ما، ليس هو نفسه اعتبار عدمه. لذلك فإنّ اتصاف الماهية بالوجود أمرٌ عقليّ، يختلف عن اتصاف الجسم بالبياض، لأنه ليس على هذا النحو: إنّ الماهيّة تكون وجوداً، وعارضها الذي يُسمى وجوداً يكون له وجودٌ آخر، كي يجتمع الاثنان اجتماع القابل والمقبول، بل كلما وُجدت ماهية فإن كينونتها هي وجودها»[2].

يرى المير داماد أنّ المشّائين يقولون بأصالة الماهية؛ وفي عبارات نقلناها عنه من قبل، يتكلم فيها على أصالة الماهية، يعرّف فيها شركاءه في الفلسفة بأنهم رفقاؤه: «كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة»[3].

(١) بهمنيار، بن المرزبان: «**التحصيل**»، ص: ٢٨٠.

(٢) الطوسي، نصير الدين، «**شرح الإشارات والتنبيهات**»، ج٣، ص: ٢٩.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٣٧.

من المعلوم أنه يقصد بقوله: «شركاؤنا» الفارابي وابن سينا، فهو يقول عن الفارابي: شريكنا في التعليم على اعتبار أنّ الفارابي يلقّب المعلم الثاني: ويقول عن ابن سينا، شريكنا في الرئاسة على اعتبار أن ابن سينا يلقب: الشيخ الرئيس. وهو يورد في مكان آخر من القبسات أنموذجين من كلام الشيخ الرئيس في الشفاء كشهادة على مشاركة الشيخ له، ويقول في الختام: إن مثل هذه العبارات يوجد في أماكن متفرقة من الإشارات والتعليقات[١].

من الذين دافعوا بشدة عن كون الشيخ الرئيس يعتقد بأصالة الماهية، هو الحائري المازندراني. فهو في مواضع متفرقة من كتابه «حكمة أبي على ابن سينا، نقل شواهد من كلام ابن سينا، وانتقد بشدة الذين نسبوا إلى الشيخ القول بأصالة الوجود، وأحياناً سخر منهم. وقد وُوجه كلامه هذا بردة فعل عنيفة من المؤيدين لأصالة الوجود، وقد اتهموه بعدم التعمق في الفلسفة»[٢].

المرحوم الحائري المازندراني في كتابه «حكمة أبي عليّ ابن سينا» نقل من رسالة الفردوس لابن سينا عبارات تدل بحسب رأيه على أصالة الماهية. بعض العبارات هي التالية: كلّ أمر من الأمور الموجودة قربنا هو ماهية وهُوية، وماهيته ليست هي نفسها هويته، وليست داخلة في هويته. وإذا كانت ماهية الإنسان هي عين هويته، يكون حينئذ تصور ماهية الإنسان تصوراً لهويته، وكلما تصورت الإنسان عرفت وجوده أيضاً، ومن ثمّ كل تصور يستدعي تصديقاً. ويقول الحائري في شرح هذه العبارات: حاصل هذا الكلام أن كل شيء يصدق عليه اسم الموجود

(١) ن، م. ص: ٥٢.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين «**الوجود بنظر الفلسفة والعرفان**»، ص: ٨٢.

فإنَّ له ماهية كليّة، تُتصوَّر في الذهن، كماهية الإنسان وحمله حملاً أولياً لأنه تصور «الإنسان»، وليس تصديقاً «بأنه هو الإنسان»، فماهية الإنسان أعمّ من هُوية الإنسان، وهويته التي هي ملاك الحمل الشائع، وقضية هو الإنسان لأنه ممكن الوجود، يمكن أن تكون لديه هوية شخصية لا تكون مدلولاً لكلمة هو، وإنما يكون معدوماً، ولكل موجود ماهيته وهويته، وماهيته ليست هويته وأنيّته. لذا فإن تصوره لن يكون تصور هويته، ومن الواضحات أن الماهية الكلية كي لا تصبح جزئية، ولا تصل إلى حدّ الوجوب، لا تصدر عن العلّة، ولا تحصل عنها هوية، فالتصور الجزئي أيضاً كالتصور الكلي أعم من حصول الماهية... إذاً ما يحصل منذ البداية هو هوية الماهية، وبعبارة أخرى الماهية المحمولة بالحمل الشائع، وإذا كان الوجود حقيقياً في الأعيان، فإن هوية الإنسان مثلاً تكون وجوداً[1].

نقل الحائري الكلام عن الشيخ الرئيس، ورأى أنه ينصّ على أصالة الماهية، في حين أن الظهور أيضاً في الأصالة لا ماهية له، وإنما تنتج عنه أصالة الوجود. ولإثبات هذا الاستنتاج، نقل أيضاً عبارات أخرى من كلام الشيخ كقوله: «فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيّات يفيض عليها الوجود منه»[2].

ما هو الحاصل من المبدأ هو هوية الماهيّة، أي وجود الماهيّة وليس الماهيّة نفسها بالحمل الأولي «ما جعل الله المشمشة مشمشمة بل أوجدها»، استند الحائري إلى هذه العبارة للشيخ الرئيس ليثبت أن قضية أصالة الماهية بالنسبة إلى الشيخ الرئيس كانت أمراً مفروغاً منه. كما أنه استند ليثبت أصالة الماهية إلى عبارة الشيخ التالية، التي وردت في بداية

---

(١) الحائري المازندراني: **«حكمة أبي علي ابن سينا»**، ج١، ص: ٣٨٧.
(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«الوجود بنظر الفلسفة والعرفان»**، ص: ٢٦٧.

الفصل الأول من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء: «وإنّ مبدأ جميعها واحد، والمباين لجميع الموجودات هو واجب الوجود وحده»[1].

يقول المازندراني في شرح هذه العبارة من تصريح الشيخ بالتباين مع جميع الموجودات، يتضح أنه يقول بوحدة الوجود وبمسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية على النحو القائل بقبول أحد هذين الأصلين، وردّ الآخر التي لم تطرح قبل الميرداماد وصدر المتألهين. فالشيخ ليس منتسباً إلى الفريقين، ولا يقول بأصالة الوجود حتى في المبدأ الأول، وهو يعدّ الله جلّ اسمه مبايناً بالذات لجميع الموجودات، والأصل عنده في جميع الموجودات هو الماهية، والماهية هي مثار الكثرة ومتباينة بالذات[2]. يقول إبراهيمي الديناني في الإجابة عن هذا التفسير لكلام الشيخ: البينونة والانفصال على نحوين: عزلية البينونة ووصفيتها، والعزلية عبارة عن ذلك النوع من الانفصال، حيث لا وجود بين الأشياء لأي نوع من أنواع الارتباط والاتصال التكوينيين، وليس بإمكان أيّ قدر جامع، أو حدّ مشترك كخط رابط بينها أن يصل أحدها بالآخر. والبينونة الوصفية عبارة عن نوع خاص من الانفصال، ويجعلها مرتبطة فقط على نحو كينونة ورتبة وجودية... هذا النوع من البينونة هو خصلة ذاتية للوجود... كما أن الانفصال أو البينونة العزليّة من الخصال الذاتية لباب المفاهيم[3].

الميرداماد والحائري المازندراني من بين الأشخاص الذين يعدّون

---

(١) ابن سينا: **«الشفاء»**، ص: ٣٢٧.

(٢) الحائري المازندراني: **«حكمة أبي علي ابن سينا»**، ج٢، ص: ٢٣٦.

(٣) إبراهيمي الديناني، غلامحسين **«القواعد الكلية للفلسفة الإسلامية»**، ج٣، ص: ١٩٧.

الشيخ الرئيس وأتباعه قائلين بأصالة الماهية، وهنالك آخرون أيضاً يعدّون أبحاث الشيخ مبنية على أصالة الماهية، دون أن يقولوا بذلك صراحةً. كقول العلامة الطباطبائي: «لأنه (أي الشيخ الرئيس) بنى معظم أبحاثه على سلوك طريق الماهية»[1]. رأينا أنّ البعض عدوا الفارابي وابن سينا وغيرهما من المشّائين المسلمين القائلين بأصالة الماهية، والبعض الآخر قائلين بأصالة الوجود، وكلُّ فريقٍ من الفريقين أسند قوله إلى عبارات من عباراتهم. وامتنع فريق آخر من المفكرين عن نسبة أحد القولين إليهم بشكل جازم، لوجود النوعين من العبارات في آثارهم. والمرحوم المطهري من هذا الفريق الأخير، يقول في حواشي المقالة السابعة من «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»: من المسلَّم به أن مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية لم تطرح في السابق على هذه الصورة التي يدرسها الحكماء اليوم، فإذا نحن غضضنا الطرف عن الانتسابات المغفلة التي أعطاها المتأخرون، وحملناها على قلة الاهتمام بتاريخ تطور العلوم، وراجعنا شخصياً متون كتب الفلاسفة، وقارنا دورةً بدورة المسائلَ المشار إليها، ستتوضح الحقيقة المذكورة أعلاه، المتأخرون من الحكماء نسبوا بشكل قاطع أصالة الوجود إلى المشّائين، فإذا كانت لدى المشّائين مثل هذه العقيدة منذ القديم، كان يجب على ابن سينا الذي لُقّب برئيس المشّائين، أن يكون قد تبنّى هذه العقيدة صراحة أو نقلها على الأقل، في حين أن كلّ من يتصدى لهذا الباب يقول بنوع من العقيدة لابن سينا... الصحيح أنه قد وجد أحياناً في كتب بعض الحكماء كلام يدلّ على أصالة الوجود، كبعض عبارات ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، ولكن مع الأخذ في الاعتبار العقائد التي أظهرها هذان

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين: «**تعليقة الأسفار**»، ج١، ص: ٤١٩.

العالمان في سائر المسائل، يتضح أنهما إذا اعتبرا في حالة خاصّة الوجود أمراً أصيلاً، والماهية أمراً اعتبارياً، فإنهما لم يوليا اهتماماً بجميع مقدمات هذا الموضوع ونتائجه ومستلزماته. ومن المثير للاهتمام أن يقول المرحوم المطهري: «إنّ الميرداماد لأنه كان مشّائياً مؤيدٌ لأصالة الماهيّة»[1]. كأن من مقتضيات كونه مشّائياً أن يكون من القائلين بأصالة الوجود: السيد إبراهيمي الدّيناني، الذي يعتقد بما يعتقده الفريق الأول يقول: «إنّ صدر المتألهين، بعد أن هداه الله إلى كشف أصالة الوجود، تصدّى انطلاقاً من هذه النظريّة لدراسة آثار الفلاسفة، وهو يعتقد أن الحكماء المشّائين أيضاً يقولون بأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة». لكنّ الحقيقة هي أنّ مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، لم تُطرح على نحوٍ واضح وصريح وعلني في آثار الفلاسفة المشّائين، ونسبة هذه النظرية إليهم على نحو جازم ويقينيّ، لا تخلو هي أيضاً من الإشكالية.

إن مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية على نحو أن من الواجب قبول أحد الأصلين وردّ الآخر، لم تكن قد طُرحت قبل الميرداماد وصدر المتألهين. لذا فإن عدداً من المفكرين قالوا بحسب الموضوع والمقام كلاماً ينسجم مع مبدأ أصالة الماهية.

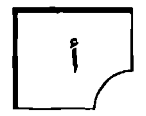
❑ ❑ ❑

---

(١) مطهري، مرتضى: **«الشرح المفصل للمنظومة»**، ج١، ص: ٥٩.

المبحث الثاني

أصالة الماهية في فكر الميرداماد



راي الميرداماد في أصالة الماهيّة

طُرحت هذه المسألة للمرّة الأولى على هذا النحو في عصر الميرداماد والملا صدرا، وهي «إحدى النظريات الخاصّة بالميرداماد: بحث الوجود الذي كان موجوداً قبله، لكنه هو الذي جعله ـ بتمهيد المقدّمات ووضع الأصول الخاصّة ـ أساساً للعديد من القضايا التي طرحها في فلسفته الماورائية»[1]. فهو بالنسبة إلى هذه المسألة على الرغم من اعتقاده باعتبارية الوجود، اعتبر الوجود الحقيقي شيئاً ثابتاً ومحققاً، بل مثبتٌ ومتحققٌ، بعبارة أخرى يعدّ حقيقة الوجود ثابتة وأصل جميع الأشياء، لكنه يعدّ وجود الموجودات أمراً اعتبارياً وغير أصيل وانتزاعياً.

بالنسبة إلى السؤال، هل الأصالة للماهيّة أم للوجود؟

الميرداماد من مؤيدي أصالة الماهية، والملا صدرا الذي كان تلميذاً له، اعتنق في البداية نظرية أستاذه، لكنّه بعد ذلك عارضها بشدّة،

(١) الموسوي، السيد علي: «حكيم استرآباد»، ص: ٢١٤.

وصار مؤيداً لأصالة الوجود[1]. مردّ نسبة القول بأصالة الماهيّة إلى المرحوم السيّد الداماد عبارات أوردها في القبسات، يظهر فيها القول بأصالة الماهيّة. على سبيل المثال يقول في بداية القبس الثاني: «وجود الشيء أيّا كان الوعاء الذي وُجد فيه، هو عبارة عن واقعية هذا الشيء نفسه في ذلك الوعاء. لا أن أمراً آخر قد انضمَّ إليه، وإلا فإنّ الهل البسيط يعود إلى الهل المركب، وثبوت أيّ شيء في نفسه سيكون عبارة عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر. ومن يظن أنّ وجود الماهيّة هو وصف الأوصاف الخارجية للماهيّة أو هو أمرٌ من الأمور الذهنية (غير المفهوم المصدري: الموجودية)، ليس جديراً بأن يُردّ عليه، فمثل هذا الشخص ليس من محبّي الحقيقة، كما يقول شريكانا السابقان في الصّناعة [الحكمة] أي [الفارابي وابن سينا] وإذا كان الأمر على النحو الذي يظنه ذلك الشخص، فإنّ الوجود نفسه يكون هو أيضاً ماهية من الماهيات، وعلى هذا النحو فإنّ وجوده زائدٌ على ماهيته، كما أنه في مورد بقية الماهيّات الممكنة الوجود هو هكذا، ووجوده كوجود سائر الأشياء عبارة عن ثبوته المصدري»[2]، فهو يعدّ مرتبة تقرر الماهيات وفعليتها مطلب هل البسيط الحقيقي، ومرتبة الموجودية المصدرية التي تصبح من الماهيات الانتزاعية، وتسمى مرتبة الوجود عند ذلك الهل البسيط المشهور، وحول تقدم أو تأخر هاتين المرتبتين يقول: «مرتبة التقرر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري، حيث إنّ الموضوعات لا تتكثر إلا بالتكثير»[3].

على الرغم من جميع هذه التصريحات بأصالة الماهية، لديه جملة

---

(١) مطهري، مرتضى: «**شرح المنظومة المفصل**»، ج١، ص: ٥٩.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٣٧.

(٣) م. ن. ص: ٥١.

فهم البعض منها قوله بأصالة الوجود، تلك الجملة هي التالية: «على الرغم من أنّ الشيخ والخواجة والآخرين من أتباع المشّائين كانوا يعتقدون بأصالة الوجود، لكن في كلامهم تبعات القول بالتباين في الوجودات، التي لا فرق في النتيجة بينها وبين القول بأصالة الماهية. وجاء في أوائل القبس الثاني نفسه ما يلي: «الوجود في الأعيان هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان»[1]، وقد صرّح السيد الداماد بأصالة الوجود.

يعتقد الشهيد المطهري أن أول شخص طرح هذه المسألة قبل الملا صدرا، وعالجها هو الميرداماد، وكان سبب اهتمامه هذا مواجهة نظرية العرفاء حول أصالة وجود الحقّ ووحدانيته من ناحية، ومن ناحية أخرى الردّ على المتكلمين في زيادة الوجود على الماهية، وأيضاً مسألة أنيّة واجب الوجود وكينونته المحضة، التي اضطر الميرداماد أن يصوغها ليعطي الأصالة إلى واحد من الاثنين: إما الوجود وإما الماهية، وقد اختار في النهاية أصالة الماهية[2]. من الواجب الإشارة هنا إلى أن هذه المسألة ـ في الحدود التي استطاع الباحث أن يطلع عليها ـ لم تُطرح مطلقاً في كتب الميرداماد الفلسفية بصراحة، كما هو الحال في كتب الملا صدرا، أما عقيدته المتعلقة بأصالة الماهيّة، فتُستنبط من خلال تلك العبارات التي تقول إن الوجود اعتبارٌ ذهنيٌ، وتعدّ تحقق الأشياء وحصولها في الخارج الماهية نفسها، وهذه العبارات يمكن ملاحظتها قبله في كتب شيخ الإشراق، ولذلك عرف هو وأتباع مذهب أفلاطون بالقول بأصالة الماهية، واشتهر ابن سينا وحتى أرسطو بالقول بأصالة الوجود، في حين أنّ هذه النظرية أكثر منطقية وأقرب إلى التحقيق،

---

(١) الميرداماد، محمد باقر «**القبسات**»، ص: ٣٨.

(٢) المطهري، مرتضى «**المقالات الفلسفية**»، ج٣، ص: ٨٢.

وتتساوق أصالة الماهية مع الماهيات المتباينة لأرسطو من ناحية، وأصالة الوجود مع أصالة النور وتشكيكه الذي هو عين أوصاف الوجود من ناحية أخرى، وفي الأصل لا تنسجم أصالة الماهية مع التشكيك بين الماهيات التي هي عقيدة شيخ الإشراق.

يمكن القول إنّ إحدى خصوصيّات مذهب الميرداماد، هي الاعتقاد بأصالة الماهية؛ وصدر المتألهين الذي كان كما يصرّح هو نفسه في أوائل الشباب مصراً على القول بأصالة الماهية، كان قد أخذ هذه الفكرة عن أستاذه. يقول الميرداماد «المخاطب بقول: كن والمأمور بأمر الصدور، نفس جوهر الماهية، بحسب مرتبة الماهية الاسمية الشارحة للاسم، والصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور ماهية حقيقية»[١]. ويقول في مكان آخر: «وقد دريت أنّ الوجود هو نفس الموجوديّة المصدريّة المنتزعة من الذات، المتقرّرة، والمطابقة لنفس جوهر الذات»[٢].

صدر المتألهين كذلك في أكثر من مكان في كتبه نقل كلاماً عن أستاذه: من ذلك قوله: «ومن احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب الإشراق، من أنّ الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية، فلا يتقدم العلّة على معلولها إلا بالماهيّة، فجوهر المعلول ظِلّ لجوهر العلّة، والعلّة جوهريتها أقدم من جوهر المعلول. وبقرب منه ما ذكره بعضهم: أنّا نعلم بالضرورة أنّ الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول، ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية، لأنّ الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتباريّة. وأجود من هذين ما ذكره أستاذنا الشريف، سيد أكابر المحقّقين أديمت ظلاله «يقصد الميرداماد»، من أنه

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**نبراس الضّياء**»، ص: ٧٩.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٧٢.

لما كان قوام نفس الماهية مصحّح جعل الوجود عليها ومصداقه في ظرف، فاحدس أنها إذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت عن حدود الإمكان، وهو محال»[1].

ويقول كذلك في بحث إمكان التشكيك في الماهيات وعدمها، إنّ الميرداماد منكر للتشكيك في الماهيات، يقول: «والعجب من محشّي «التجريد» وغيره كبعض الأعلام ـ أدام الله قدره ـ حيث بالغوا في مناقضة هذا الرأي، ولم يجوزوا التفاوت في نفس ماهيات الأشياء بوجه من وجوه التشكيك، من أنّ الوجود عندهم من الاعتبارات الذهنية، وأنهم قالوا بتقدم ماهيّة العلّة على ماهية المعلول»[2]. نلاحظ أحياناً في كلام الميرداماد تعابير ترشح منها أصالة الوجود، ومن بينها نقض رأي بعض المعتزلة بالثبوت إلى جانب الوجود والعدم، يقول ما يلي: «فالوجود مرادف الثبوت المصدري، والثبوت من غير وجود في الأعيان لا يتصحح»[3]، ويقول أيضاً في مكان آخر: «الوجود في الأعيان هو التحقق المتأصّل في متن الواقع خارج الأذهان، لكون الطبيعة المرسلة مخلوطة البتة، والوجود في نفس الأمر هو ثبوت الشيء في حدّ نفسه»[4]، «إنّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عين الذات في الحقيقة الواجبية، زائد على الماهية في الماهيات الممكنة... فهو سبحانه وجود كلّ موجود، بمعنى مطابق الانتزاع على الحقيقة، وكل

---

(١) شيخ الإشراق: «**شواهد الربوبية**»، طبع مؤسسة الحكمة الإسلامية، صدرا، طهران، ص: ٩٦.

(٢) صدر المتألهين: «**المبدأ والمعاد**»، ص. مؤسسة الحكمة، صدرا، طهران، ص: ٨٣.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٣٨.

(٤) م. ن. ص. ن.

موجود غيره فهو به موجود وبنفسه معدوم، وكذلك القول في التشخيص، فإنه ينبع من منبع الوجود... فهو سبحانه تشخّص كل متشخّص... وإنما يكون بين العلّة والمعلول معيّة في الوجود، بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الأعيان، لا بحسب مرتبة ذات العلّة»[1].

يبدو أنّ اعتقاد الميرداماد بأصالة الماهية وانتزاعيّة الوجود ومصدريته محصور فقط في مسألة الجعل والفاعليّة، ويبدو أنه على الرغم من معرفته بالحكمة الوجودية ليس لديه تصور دقيق عن أن الوجود ذو مراتب ـ وربما تقسيمه إلى الوجود المطلق بشرط أو بدون شرط ـ على النحو الذي يمكّنه من قبول أن المعلول والمجهول هو ذات الباري تعالى، وهو وجود حقيقي غير عددي ومحض، يمكن أن يكون هو سنخ الوجود، من هذه الناحية، معيار المعلوليّة التحقّق المحض، وبحسب تعبيره هو قوام نفس الماهية يعني التشخص، الذي يقارنه الملا صدرا بالوجود الحقيقي الخارجي، فهو يفترض التحصّل في حدود معينة تشخّصاً، واسم هذه الحدود المشخصة الماهية نفسها، وبعد فرضية حصول المعلول في الخارج وفي إطار الواقع، يبقى أن الوجود كمفهوم ذهني ومصدري لذاك الشيء متحقق خارجي انتزاعي، ويُعدّ هذا نوعاً من المحافظة على حرمة الوجود المطلق، علة العلل، عَظُم شأنه. عملياً، في كتب الميرداماد إصرار على أصالة الماهية في جميع المراتب والمباحث، وعلى عكس الملا صدرا، هذه المسألة ليست إحدى المباني الثابتة في جميع المباحث الفلسفية الأخرى، وكأنّ صدر المتألهين في هذه المسألة أيضاً لم يكن يشعر أنه في مواجهة أستاذه وجهاً لوجه. فالسيد الداماد في كتابه القبسات يرفض اعتراض الإمام الفخر الرازي على الحكماء في ما

---

(١) م. ن. ص: ٧٢

يتعلق، بأنّ الحقيقة النوعية لا يمكنها أن تتضمن قسميْ الأفراد المادي والمجرد، أي يجب أن يكون الفرد إما مادياً أو مجرّداً، لقد تصدى لبحث الحقيقة الوجودية، ووضّح تميّزها من الحقائق النوعية الأخرى، وعين عبارته هي التالية: «فنقول يا هذا إما تشعر أن الوجود ليس إلا الموجودية المصدرية المنتزعة الموجودات ولا يتصور له فرد سوى الحصّة، ولا يتخصّص إلا بالإضافة إلى الموضوع لا قبل الإضافة، ومطابق انتزاعه من أية ذات وماهية كانت، ومناطه وملاكه ومعياره ارتباط تلك الذات والماهية في تصحيح الانتزاع أصلاً، بل خصوصيات الماهيات بأسرها ملقاة الاعتبار في ذلك مطلقاً، وإنما يتّضح انتزاع الوجود منها، بالاستناد إلى عين الوجود الحقيقي الذي هو الموجود الحقّ بنفس ذاته، وحقيقة الوجود هناك، هو تحقق نفسه لا تحقق شيء، وبين المنتزع منه، ومطابق الانتزاع فرقان بيّنان، فإذاً ما كان بإزاء الوجود المطلق مطلقاً نفس ذات الوجود الحق والاستناد لا غير، فهو سبحانه وجود كلّ موجود بمعنى مطابقة الانتزاع على الحقيقة، وكلّ موجود غيره، فهو به موجود، وبنفسه معدوم، وكذلك القول في التشخيص»[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٥١ ـ ٥٢.

ب

كيفية اتصاف الماهية بالوجود

إحدى المسائل التي يختلف حولها أهل العلم، مسألة الثبوت، وكيفية تحقّق الوجود نسبة إلى الماهيّة، أي على أي نحو هو الوجود في الخارج بالنسبة إلى الماهيّات، بعد أن تمّ الإثبات من قبل أن الوجود هو عين الماهيّة، وليس من العوارض الخارجية للماهيات، وليس أمراً زائداً على الماهيات، وإنما يُعدُّ من العوارض التحليليّة. القاعدة المسلّمة الأخرى أيضاً، أنه قد تقرر في كتب الحكماء أنّ القاعدة التي تسمّى فرعيّة «ثبوت شيء لشيء فرعٌ لثبوتِ المثبت له»، بناء على مفاد القاعدة الفرعية، يجب أن يكون الوجود أيضاً أمراً زائداً على الماهية، والماهية بغضّ النظر عن الوجود لها تحقّق خارجي منفصل[1]. من هذا المنطلق قالت جماعة بالتخصيص في هذه القاعدة، وعدّت «ثبوت شيء لشيء»، ملازماً لثبوت المثبت له. الملا صدرا يعدّ القاعدة المذكورة على وجه الخصوص خارج نطاق هذا الأصل. يعتقد البعض أن هذا تحقيق لقضية الإنسان موجود التي تحكي عن أصل ثبوت الشيء، وليس ثبوت شيء لشيء، على عكس الإنسان كاتب، أي أنّ الإنسان كاتب، ومفادها ثبوت الكتابة للإنسان، وثبوت الكتابة للإنسان فرعٌ من أصل وجود

---

(١) الآشيتاني، السيد جلال الدين: «**شرح مشاعر ملا صدرا**»، ط١، مشهد، ١٣٨٤، هـ. ق، ص: ٣٨.

الإنسان، حيث إنّ العوارض الخارجيّة منبثقة من جوهر الشيء، وفيض الوجود طالما أنه لم يعبر من الجوهر، لا يصل إلى العَرَض، وظهور العَرَض دليلٌ على تماميّة أصل وجود الجوهر، وأمّا قول المحققين إن ثبوت الشيء لأمر فرعيّ ثبوت للموضوع، فمنطلقه الهلّيّة المركبة، ومفاد الليسيّة التامّة، أو التي كانت تامة.

المحقّقون من الأساطين، توقفوا مليًّا أمام هذا الموضوع، كما يتضح من كلام الشيخ الرئيس وتلاميذه وكلام المحقق الطوسي والسيد الداماد[١].

يقول السيد الداماد في تحقيق هذه المسألة:

«ومضة ـ أما أنت من المتبصّرين بما قد تلوناه عليك في سائر كتبنا، أن وجود الشيء في أي ظرف ووعاء، كان هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك، لا لحوق أمر ما به، وانضمامه إليه، وإلا لرجع الهل البسيط إلى الهل المركب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن يحسب وجود الماهية وصفاتها من الأوصاف العينيّة أو أمراً ما من الأمور الذهنية وراء مفهوم الموجوديّة المصدرية، فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة، ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهيّة ما من الماهيات، ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما في سائر الماهيات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً، هو ثبوته المصدري، كما هو الأمر في وجود سائر الأشياء»[٢].

ويتابع السيد الداماد بالقول: «فإذاً الوجود في الأعيان، هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في

---

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ص١، منشورات الحوزة، ١٣٧٨، هـ.ش، ج١، ص: ٦٣.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢٦.

الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن، ووجود كلّ عَرَض هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود هو وجود موضوعه... فالوجود إذاً هو شرح نفس الذات المتقررة، والعدم هو سلب الوجود وشرح بطلان الذات الموهومة وليسيتها، ومفهومه ليس هناك شيء، لا أن هناك أمراً مفهومه الليس»[1].

الميرداماد كما يلوح ويظهر من كلامه، بل مما صرّح به مراراً وتكراراً، لم يرَ إلى الوجود أمراً زائداً على الماهية في الأعيان، وإنما وجود أيّ شيء يكون هو نفس تحقق ذلك الشيء الخارجي أو الذهني. مفهوم الوجود في مقام الصّدق على الماهية حكاية عن تحقيق الماهية الخارجي، وخروج الماهية من مقام الاستواء نسبة إلى الوجود والعدم.

الماهية بعد المجعوليّة تستحق حمل الموجود، وهذا نفسه بديهي، أن نفس سنخ الماهية لن يكون منشأ انتزاع الوجود، بل يجب أن يصبح أمراً زائداً على أصل تقرر ذاتيات الشيء عائداً إلى الماهية ليصبح موجوداً. من البديهي أن نفس الذات ماهية بالذات وليست موجودة ولا معدومة. إذاً سنخ الماهية ليس نقيضاً للعدم. ما هو بالذات نقيض العدم هو وجود. وما هو ماهية منتسبة إلى الجاعل، إذا اكتسبت حيثية من سنخ الماهية فإنها تتضمن الماهية نفسها، لذا فإن الصادر عن الجاعل هو نفس الوجود. «التحقق والثبوت الخارجي شأن حقيقي، يتناقض بحسب نفس الذات مع العدم، ويصبح بالذات منشأ انتزاع الوجود»[2]، لذا الموجود الحقيقي هو نفس الوجود، والماهية موجود بالعرض، وأصالة الوجود لا تكون ملازمة مع زيادة الوجود على الماهية، بل الوجود

---

(١) م. ن. ص. ن.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٦٦.

بوجود حقيقي، وليس للماهية تقرّر حقيقي ليطرح السؤال: هل الوجود في الخارج عين الماهيّة مصداق وحقيقة وواقع غير الوجودات الخاصّة، ولا تستلزم إشكالات من حيث صحة القاعدة الفرعيّة وهو ما لم يعتبره الملا صدرا في مفاد (الهل البسيط) قاعدة فرعيّة. السيد الداماد كغيره من القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، يقول بالتخصيص في القواعد العقلية بحسب الواقع، على الرغم من أنه لا يعترف بهذا الموضوع، ولم يهتم بلوازم هذه الإشكالية، ومن بينها أنه لم يقل بالماهية للحقّ تعالى، ويعدّه وجوداً صرفاً، ويعدّه أصلاً في ممكنات الماهية، في حين أنّ أدلّة الطرّفين، تنفي دعوة القول بالتفصيل، ويقول الميرداماد في كتابه القبسات: «وبمثل ما استبان لك من السبيلين أنه إنما تتصحح المرتبة العقلية للذات العينية، إذا لم تكن الذات العينية، وجودها الأصيل في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها، ومرتبة ذاتها من حيث هي هي، فأما إذا كانت مرتبة نفس الذات بما هي هي، هي بعينها الوجود في حق الأعيان، فالمرتبة العقلية والهوية العينيّة هناك واحد على خلاف شاكلتها، حيث يكون الوجود زائداً على الماهية، فهذان أصلان من أمهات الأصول التي هي أركان علم ما فوق الطبيعة»[1].

ما يقصده الميرداماد من هذه العبارة، أن العقل بقدر الإمكان ينحلّ إلى جزأين تركيبيّين، أحدهما المعروض والآخر العارض، لكن العرض التحليلي وليس العرضي الذي ينبعث من ذات المعروض، وإنما المراد بالمعروض لحوق أحد الجزأين بالآخر باعتبار الذهن. الماهية معروضة والوجود عارض، والوجود يمكن أن لا يدخل في مرتبة ذات الماهية، لذا فإن جهة الموجودية يمكن أن تتأخر عن جهة الماهية وذاتها، لذلك إذا كانت الماهية أصلاً، وأخذت الوجود من حق ذاتها، من الضروري

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٣١ ـ ٣٢

تحولها إلى الوجوب، وإن كانت ذاتية الماهية لا تستوي بالوجود والعدم، وإذا كانت الماهية المجعولة عين الموجودة، من الضروري أن أصالة الوجود تكون كذلك، فما هو حقيقي وعين الموجوديّة هو الوجود، والحقيقي الذي هو عين الوجود، على النحو الذي لا يملك فيه حيثية غير الوجود، فالوجود نفسه واجب، والفرق بين الممكن والواجب بالتعيين وعدم التعيين. لكنّ مرتبة موجوديّة الحق هي نفس مرتبة الذات وتقرر تلك الحقيقة، ولا وجود لاختلاف الجهة والتركيب من جهة الوجدان والفقد أن في الحق حقيقة الحق الوجود الصّرف غير المحدود، وغير المقيّد بحدود عدميّة، لذا فإن الوجود والعلم والقدرة والإرادة وكلّ كمالاته الأخرى هي عين ذاته. «الإشكال على الميرداماد هو التالي: إذا كان التحقق الخارجي للوجود يستلزم المحال، يجب أن يكون للحق تعالى أيضاً ماهيّة وهذا مخالف لسنخ الوجود وحقيقته، والقول بالسنخين والأصلين، لا ينسجم مع التوحيد الوجودي، وأدلة القائلين بالأصالة ورافضي الأصالة ينفي القول بالتفصيل»[1]. فضلاً عن أن سنخية عين العلة والمعلول من الأصول المسلّمة، يجب أن يكون المعلول وأثر الوجود وجوداً، علّية الحق الأول لا تكون أمراً زائداً على ذاته، والمعلوم من اللوازم الخارجية التي لا تنفك للعلّة، وصراع ذات الحق وجود محض، معلول ذات منشأ الفيض، ويضاف إلى العلّة ما هو واحد، وليس ما هو فاقد. بناء على ذلك، فإنّ أصول الوجود واعتبارية الماهيّات من المسلّمات الفلسفية.

❑ ❑ ❑

---

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»**، ج١، ص: ٦٨.

الفصل الرابع

الجبر والاختيار

- **مدخل:**
- **المبحث الأول: فكرة الجبر والاختيار.**

أ ـ تعريف الجبر والاختيار.

ب ـ قضية الجبر والاختيار الكلامية «التسيير والتخيير».

ج ـ تاريخ تطور قضية الجبر والاختيار.

- **المبحث الثاني: آراء الميرداماد في الجبر والاختيار.**

أ ـ الفرق بين قوى الإنسان وأفعاله الاختيارية وغير الاختيارية.

ب ـ القدرة والإرادة وصدور الأفعال الاختيارية.

ج ـ بيان كيفية إسناد الصدف إلى أسبابها.

د ـ رأي الميرداماد في التسيير والتخيير.

هـ ـ رأي المحقق الداماد في مسألة خلق الأعمال.

مدخل

الجبر والاختيار مسألة من أهم المسائل الكلامية والفلسفية الإسلامية، مع العلم بأنه ليس من تاريخ حقيقي لها يمكن الاستناد إليه أو الوثوق به. وقد خضعت هذه المسألة للدرس والبحث والتحقيق بواسطة الاستدلالات الدينية وبأشكال مختلفة، فقد بُحثت في علم أصول الفقه تحت عنوان «الطلب والإرادة»، وفي الروايات الدينية تحت عنوان «الطاعة والمعصية»، هذا وقد استحوذت هذه القضية على أذهان عدد من المفكرين القدامى واسترعت انتباههم فعمدوا إلى مناقشتها كلّ بحسب فكره ومنهجه، كما بحثها أيضاً الفلاسفة الجدد مستخدمين في التحليل والتحقيق المناهج الفلسفية الجديدة: أمثال «سبينوزا» الذي حلّل الموضوع على أساس وحدة الوجود، أي وجود إرادة وحرية كاملتين للإنسان.

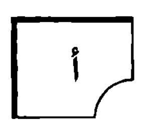
من بين الفلاسفة الذين تطرّقوا إلى قضية الجبر والاختيار وأَوْلَوها اهتماماً خاصّاً الميرداماد، الذي عمد إلى مراجعة الأدلة النقلية معتمداً التحليل العقلاني للروايات الواردة حول هذا الموضوع غير مؤيدٍ لا للمقولة الجبرية المحضة ولا للتخيير المحض؛ ثم تطرّق بعد ذلك إلى ذكر الشبهات المثارة حول هذه القضية، محاولاً من خلالها الردّ على كلّ التساؤلات الخاصة بها، وهذا ما سنلمسه في هذا الفصل حيث سيتم في المبحث الأول تعريف فكرة الجبر والاختيار لغوياً واصطلاحياً،

وعرض القضية الكلامية في الجبر والاختيار وتاريخ تطورها. أما في المبحث الثاني فسيتم طرح آراء الميرداماد في الجبر والاختيار وفي ومسألتي التسيير والتخيير وخلق الأعمال وسيشار في هذا السياق إلى الفرق بين قوى الإنسان وأفعاله الاختيارية وغير الاختيارية، وهل لها علاقة بالصدف المحيطة بها أو لا.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول

فكرة الجبر والاختيار



تعريف الجبر والاختيار

الجبر في اللغة

الجبار: الله عزّ اسمه القاهر خلقه على ما أراد من أمر ونهي... ويُقالُ جبّار بيّن، الجِبرية، والجبرية، والجَبْرُوّةِ، والجَبَروَةِ، والجُبُروتِ، والجَبْروتِ، والجُبّورة، والجَبّورةِ، والجبرياءِ والتّجْبار: وهو بمعنى الكبر... وفي الحديث: سُبحان ذي الجبروت والملكوت.

والجَبْرُ: خلاف الكسر، جَبرَ العظم والفقير واليتيم يَجبُره جَبْراً وجُبوراً وجِبارة.. ويقال جَبَر الله فلاناً فاجتبر أي سدَّ مفاقره. وفي حديث عليّ عليه السلام وجَبّار القلوب على فطراتها؛ وهو من جبر العظم المكسور كأنّه أقام القلوب وأثبتها على ما فطرها عليه من معرفته والإقرار به شقيّها وسعيدها... والتجبر بمعنى العتوّ والكبر[1].

---

(١) راجع لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، م٤٢، ص: ١١٣ ـ ١١٦؛ والسيد جعفر السجادي: «**قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**»، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦م، ص: ١١٦.

الجبر في المصطلح

يُستعمل هذا المصطلح لدى الفلاسفة الكلاميين كثيراً «بمعنى إسناد فعل العبد إلى الله وهُو خلاف القدر، وهو إسناد فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى، فالجبر إفراط في تفويض الأمر إلى الله تعالى، بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد، لا إرادة لهُ ولا اختيار، والقدر تفريط في ذلك، بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال[١]. والمقصود بالجبر بالمفهوم الفلسفيّ إجبار الإنسان في أفعاله»[٢].

الاختيار في اللغة

خارَ الشيء واختاره: انتقاه، وخاره مختاراً، وقول الله عزّ وجلّ، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ﴾. وخيَّرته بين شيئين أي فوّضتُ إليه الخيار، وتخيّر الشيءَ اختاره، والاسم الخِيرَة والخَيَرَة... والاستخارة طلب الخِيرة في الشيء... والاختيار الاصطفاء وكذلك التخيّر[٣].

الاختيار في المصطلح

ترجيح الشيء وتخصيصه، وتقديمه على غيره، وهو أخصّ من الإرادة، وعند المتكلمين والفلاسفة، قد يُطلق على الإرادة، وقد يطلق على القدرة، ويقابله الإيجاب والاختيار عند الوجوديين يعني الحريّة، فأنا مقيّد بما سبق أن اخترت، وعندما أختار فأنا أفعل، وأعي أني أفعل، وأخاطر والتزم، وكل اختيار اختاره يحمل عبء قراراتي

---

(١) الحفني، عبد المنعم: «**المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**» ص: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) السجادي، جعفر: «**قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**»، ص: ١٦١.

(٣) ابن منظور: «**لسان العرب**»، ص: ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

السابقة[1]. كانت من العلل والأسباب لتشريع الشرائع وإرسال الرسل وإنزال الكُتب السماويّة، وتأسيس الأديان، تلبية لهذه العاطفة أو هذا الميل لدى الإنسان، لمعرفة إن كان مُسيّراً أم مُخيّراً، ولهذا السبب خضع هذا الموضوع في كثير من الحالات، ولدى الشعوب المختلفة ـ بغض النظر عن بواعثه الدينية ـ للبحث والتمحيص، حتى أنّه درس علميّاً كجبر فيزيولوجي، بدون الأخذ في الاعتبار آثاره وأحكامه الدينية، وبعبارة أشدّ صراحة، نقول إن موضوع الجبر والاختيار، كان مصدر الاهتمام والبحث في العلوم الدينية، وخضع للدراسة والتحقيق بواسطة الاستدلالات الدينية، كما أنّهُ دُرس بالأهميّة نفسها في الفلسفة المحضة، وبالأساليب والطرق المنطقية العقلية، حتى أنه خضع في الماضي في العلوم التجريبية للبحث وللدراسة، كإحدى المسائل الماديّة والأفعال والانفعالات. وكما أنّ مناهج الاستدلال والتحقيق حول هذا الموضوع تختلف من علم إلى آخر، فإنّ الدوافع التي تحرّك الباحثين والمحققين في هذه المسألة تختلف من شخص إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى، كما تختلف الأهداف، وكذلك النتائج التي يتم الحصول عليها.

أي أنّ موضوع البحث من وجهة نظر الدين كان يعطي الأهمية الأكبر لقضيّة الحسن والقبح في الأعمال، ولقضيّة الثواب والعقاب، وحسن الأعمال وقبحها.

لذلك درس المحققون والباحثون في العلوم الدينية هذا الموضوع من زاويتين مختلفتين، ففي الوقت الذي كان يقال فيه مثلاً، بالنسبة إلى قضيّة الجبر والاختيار بالجبر والتسيير، قيل بالنسبة إلى الثواب والعقاب إن أعمال البشر وأفعالهم إرادية.

---

(١) الحفني، عبد المنعم: «**المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**»، ص: ٢٨ ـ ٢٩.

ب

قضيّة الجبر والاختيار الكلاميّة

«التسيير والتخيير»

هذه المسألة هي إحدى المسائل الكلاميّة والفلسفيّة الإسلاميّة، بحثت أيضاً في علم أصول الفقه تحت عنوان «الطلب والإرادة»، كما خضعت للبحث والدرس والتحقيق والنقد بأشكال مختلفة وفي علوم متعدّدة. ولقد استحوذت هذه القضيّة باستمرار كقضايا عديدة أخرى يصعب حصرها، على أذهان المفكرين، وانبثقت عنها وحولها عقائد مختلفة. فمن الناحية الدينية ترتكز معظم مبادئ الثواب والعقاب والجنّة والنّار وغيرها من المسائل الدينية كقضيّة الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد، على قضيّة التسيير والتخيير وطرق الإجابة عنها. وهي تبرز على سبيل المثال في الروايات الدينيّة في قضيّة الطّاعة والمعصية منذ خلقِ آدمَ أبي البشر وعصيان إبليس لأمر الله عزّ وجلّ بالسجود لآدم. ونحن نعرف أنّ أوّل خلاف في المسائل الدينيّة ظهر منذ تلك البداية، وكان وراء الخلافات العديدة التي ظهرت بعد ذلك، وبغضّ النّظر عن الروايات الدينيّة، فإنّ الإنسان في بحثه المستمر عن السعادة، سعى للكشف عن حقيقة كونه «مسيّراً أم مُخيّراً»، وبغض النظر عن وجود الأديان والشرائع السماويّة وتعاليمها، كانت مشاعر البشر أنفسهم

الدينيّة، وميولهم العقائديّة منصبةً على السعي لإدراك هذه القضيّة. بعبارة أخرى، لم تكن التعاليم الدينيّة هي علّة هذا الموضوع، وإنّما على العكس من ذلك، كانت عواطف البشر الدينيّة وميولهم العقائديّة الفطريّة ـ بغض النّظر عن مصدر هذه الميول والمشاعر ـ هي الباعث لظهور الكثير من المسائل الدينيّة في الشرائع والأديان، أي أنّها من العوامل المهمّة في ظهور الأديان، أو أنّها على الأقل إلى الحد الذي يجعل منها مصدر ثواب أو عقاب، وليس في مجازاة فاعلها المباشر قبحٌ بنظر العقل؛ وقد انصبّ الاهتمام في العلوم الدينيّة المختلفة، كعلم الكلام وعلم أصول الفقه على القسم الأخير من هذا الموضوع أكثر من غيره، لحل الإشكاليّة المطروحة القائلة بعبثية إرسال الرسل وإنزال الكتب، والبعث والنشور والثواب والعقاب ـ في حال كان الإنسان مسيّراً ـ عقلانياً، وللتعريف بمجوّزه العقلي.

❑ ❑ ❑

ج

تاريخ تطور قضيّة الجبر والاختيار

تزامن طرح هذه القضيّة والنّقاش حولها، مع نشأة الفكر الفلسفي، لذا فإن تاريخها الحقيقي غير محدّد بدقّة، لكن في أوساط المسلمين، ذُكرت تواريخ لا يُمكن الوثوق بصحّتها. وقد ذُكر أنّ أوّل من سُئل عن هذه القضيّة وأجاب عنها، هو الإمام أبو الحسن العسكري، علي بن مُحمّد الهادي عليه السلام، وقد أورد الشّيخ «حسن بن علي بن شعبة»، جواب الإمام في رسالة مستقلّة، بعنوان «رسالته عليه السلام في الردّ على أهل الجبر والتفويض»، ضمن كتاب «تحف العقول»؛ وأوّل من كتب حول خلق أفعال العباد هو الإمام محمّد بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦ هـ)، أحد أصحاب الصحاح الستة لدى أهل السُّنة[1]. وقد ذكر الدكتور صفا في كتابه «تاريخ الأدب الإيراني»: أن أوّل من بدأ بنشر العقيدة الجبرية بين المسلمين، شخص يدعى جهم بن صفوان من أهالي خراسان، قضى شطراً من حياته في الكوفة، ثُم عمل كاتباً للحارث بن سريج الذي خرج في خراسان على نصر بن سيّار عامل بني أميّة، لكنّهُ مني بالهزيمة، وأُلقيَ القبض على جهم بن صفوان كذلك وقتل.. وقد سُمّيَ أتباعُهُ بالجهمية، وكان هؤلاء يعتقدون أن الإنسان مسيّرٌ في جميع أعماله، وأنّ

---

(١) راجع: موسوي، السيد علي: **«حكيم استراباد مير داماد»** ص: ٢٠١.

الله عز وجل قدّر أعمال العباد، كما قدّر سقوط ورق الشجر، وجريان الماء. .. وعلى العكس من الجبرية، كان القدرية، الذين بدأ ظهورهم قبل الجبرية، يَرَوْن أن الإنسان حرٌّ مختارٌ في أفعاله. ونتيجة مباشرة للصراع بين الفرقتين نشأت فرقة ثالثة سُمّيت بالمعتزلةِ أخذت من الجبرية نفي الرؤية ومن القدريّة الاختيار، ولذا لُقّبوا أحياناً بالقدرية، وأحياناً بالجهميّة، في الوقت الذي أعلنوا هم فيه تبرّؤهم من الفرقتين[1].

هذه القضيّة بحثها أيضاً الفلاسفة الجدد مستخدمين في التحليل والتحقيق المناهج الفلسفيّة الجديدة. ومن أفضل الذين تطرّقوا إلى هذا الموضوع، «اسبينوزا»، الذي حلَّل الموضوع، على أساس «وحدة الوجود» بالمعنى الخاص القائل هو به، وتوصّل في النتيجة إلى نوع من الجبرية، لا تتنافى مع قدرة الله المطلقة من ناحية، ومن ناحية أخرى قال بنوع من الإرادة للإنسان: (الله وجود مهيمنٌ واحدٌ، واجب، قائم بذاته، لا يتغيّر، خالد، لا محدود، مطلق، صفاته لا تُعدُّ ولا تحدّ، وهو جوهر محضٌ، والموجودات الأخرى: الجسمانيّة وغير الجسمانيّة، أعراضٌ له، وحالات منه، وقائمة بذاته هو، ووجدت بمقتضى ذاته، ليست منفصلة عنه، وهو وحده الفاعل الحرّ المختار، ليس بمعنى الهوى وإنّما بمعنى أنّهُ أوجد العالم بمقتضى ذاته، دون أن يكون لهذا الأمر موجبٌ أو مُلزمٌ، والموجودات لا يمكنها أن تكون إلا ما هي عليه، والأمور تسير بحسب نظام واجب قدّر بمقتضى ذات الواجب الوجود، كامل الصفات، لا يُمكنها أن تنحرف عنه. وتحصل هذه الكيفيّة من وجود علاقات ضروريّة ثابتة في الطبيعة توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدّمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى، ولا يُمكنها أن تكون إلا ما هي عليه، أي وجوب ترتُّب المعلول على العلّة.

---

(١) راجع: صفا، ذبيح الله: «**تاريخ أدبيات إيران**» ص: ٤٧ ـ ٤٨.

مع الأخذ في الاعتبار أن الخير والشر والقبح والجمال، والمستحسن والمستكره، والرغبة والنفور أيًا كانت حقيقتها، فهي كذلك بالنسبة إلى الإنسان، ومصلحته أو ضرره، وذات الباري أرفع من هذه العوالم وأنزه، ولا يُمكن أن يكون عند الله حبٌ أو كره أو غضب أو عطف. لأنها تحدث بناء لنظام، اقتضته ذاته جلَّ وعلا[١]. هنا، ربّما قيل إن اسبينوزا لم يقل بالنسبة إلى الخير والشر بحقيقة في نفس الأمر، وأنّهُ عدّ الإنسان عبداً وأسيراً، ونفى عنهُ حريّة الإرادة، حتّى أنّهُ عدّ حدوث القضايا وظهور المعلول عن العلّة واجباً، ولم يبق من مجال لأن يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله فيجازى عليها. فكيف إذاً يمكن أن يعدّ كتابه في الفلسفة «علم الأخلاق». الجواب عن هذا السؤال هو أن جزاء الأعمال لا يستلزم الحريّة والإرادة، فكلّ بذرة تُزرع تنمو بإرادتها وبغير إرادتها، فاسبينوزا، من خلال ما تقدم، لا ينكر الخير والشر كلياً وإنما هو يقول بنوع من الإرادة للإنسان. وقد عبّر البعض عن هذه الإرادة بأنّها، قدرتنا على اختيار أحد الأمور الممكنة بحريّة؛ هذا الاختيار ليس بدون موجب وإن كان يبدو كذلك في الظاهر، كتنظيم وترتيب أحجار طاولة الزهر، التي يبدو في الظاهر أن لا دليل أو مرجع لاختيار الأحجار أو الخانات، أو أنّها لا تدلّ على الإرادة، أو أن درجتها متدنيّة، إلى حدّ أنها تبدو من النّاحية الأخلاقية غير ذات قيمة[٢]. الإنسان إذاً يمكن أن يقال عنه إنه حرّ إن كان اختياره مبنيّاً على مرجع أو دليل: وكُلّما كان علم الإنسان بهذا المرجع أو الدليل محدّد المعالم، تكون إرادته وحريّته كاملة»[٣].

لقد اختلف الحكماء حول إمكانيّة هذا الاختيار، أي حول وجود

---

(١) الموسوي، علي: **«حكيم أسترآباد مير داماد»** ص: ٢٠٢.

(٢) ن.م.ص: ٢٠٣.

(٣) ن.م.ن.ص.

الإرادة، ففريق منهم رأى أن الإنسان مجبرٌ في سلوكه وأعماله، وفريق آخر رأى أنّهُ مُخيّرٌ وحرٌّ، بالنسبة إلى الرأي الأوّل نشأت نظريّتان: إحداهُما تقول بالجبرية المطلقة، والأخرى تقول بالجبرية العلميّة. الجبرية المطلقة أو التقدير، معناها أن أمور العالم كافة مقدرةٌ سلفاً، أي أنّها صادرة مباشرةً عن إرادة الله، وخاضعة لإرادة القوى غير المرئيّة، وليس لإرادة الإنسان وحريّته أي تأثير في ظهورها وبروزها، لقد عُبّر عن الجبرية المطلقة بوجوه متعددة، من بينها: الجبرية الهندسيّة لدى اسبينوزا، الجبرية الدينيّة لدى الأشعري وأتباعه، الذين يقولون «إنّ حدوث أفعال العباد جميعها إنّما هُو بمشيئة الله عزّ وجل، وإنّ إرادة الإنسان عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث»[1] أما الجبرية العلمية، فهي حكاية أخرى، تختلف عن الجبرية المطلقة اختلافاً كاملاً، لأنّها مبنيّةٌ على مبدأ العلّيّة، التي هي أصل العلوم، ولذلك وصفت بالعلميّة. ففي الجبرية العلميّة، العلل المعيّنة، تنتج عنها دائماً نتائج معيّنة، من هنا، فإن الإنسان الذي يوجد في أوضاع وأحوال معيّنة، سيتصرّف حتماً، تصرُّفاً معيّناً ناجماً عن تلك المقدّمات وكلّما أُتيحت له هذه الظروف والأوضاع والأحوال نفسها، أي تلك المقدّمات ذاتها، سيصدر عنه تلقائياً السلوك نفسه، بناء على ذلك لا يُمكن أن يكون الإنسان حرّاً. لأنّ الحريّة تتنافى مع السببيّة الطبيعيّة، وأصل العلّية التي تقول بوجوب ترتّب المعلول على العلّة[2]. فالعوامل الموجودة مقدّماً، والتي ينتج عنها السلوك الجبري للإنسان، هي إمّا ماديّة طبيعيّة، كالمُحيط الجُغرافي والمناخ، أو جسدي كالوضع المزاجي، أو صحّة البدن أو سقمه، أو

---

(١) الموسوي، علي: «**حكيم أسترآباد مير داماد**» ص: ٢٠٣.

(٢) جوادي، علي رضا: «**الجبر والاختيار**» دار المهاجر رقم ١٣٨٠ هـ ش، ص: ٢٥.

اجتماعي كالمؤسسات والقوانين والآداب والتقاليد، أو نفسانية كالعادات والميول والخصوصيّات الأخلاقيّة[1] وتقسم الجبرية من هذه الزاوية إلى عدّة أقسام:

١) الجبرية الطبيعيّة أو الماديّة.

٢) الجبرية المدنيّة.

٣) الجبرية الاجتماعيّة

٤) الجبرية النفسانيّة.

استندت كلّ مجموعة من المجموعات، لإثبات مدّعاها، إلى آيات وروايات، وأقامت أيضاً أدلّة عقليّة، قال الخواجة نصير الدين الطوسي في «رسالة الجبر والاختيار»، «إنّ الحجّة الكُبرى للطائفة الأُولى (الجبرية)، هي أنّ الله عزّ وجلّ باتّفاق الفريقين، عرف قبل وجود العباد، ما سيفعلهُ كلُّ شخص، وإذا كان مُمكناً أن يفعل عكسه، يكون من الممكن حينئذٍ أن لا يكون علم الله تعالى علماً. وبما أنّهُ لا يُمكن أن يفعل عكس ما هو مقدر له، فلن يكون له أي حريّة ويقولون أيضاً: إنّ قدرة الإنسان وإرادته، لا يجوز أن تكون فعله، لأنّها إن كانت فعله، يكون هو الفاعل بحسب القدرة والإرادة، لكنّه يحتاج لإيجاد قدرته وإرادته، إلى قدرة وإرادة، وهذا يتطلّب دورة أو تسلسلاً لازماً»[2]، وكلاهُما مُحال، وبما أنّ قدرة الإنسان وإرادته ليست بفعله، إذاً، كُلّما خُلقت لديه قدرة وإرادة كان من الواجب أن يصدر عنهُ فعل، وإن لم تخلق من المحال أن يصدر، فهو لا حريّة له. ويقولون كذلك، «إذا قدّر

---

(١) سياسي، محمد «**مباني الفلسفة**» دار امير كبير، طهران ١٣٧٥ هـ ش، ص: ٤٦١.
(٢) الطوسي، نصير الدين: «**مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين**» ص: ٩٠ ـ ١٠.

الله تعالى للإنسان أمراً، ولم يقم هو بأيّ مسعًى لتحصيله، سيصيبه لا محالة، وإذا قُدّر أن لا يصيبُه فلن يصيبه، ومهما سعى لتحصيله مستحيل أن يحصّله. فلا تأثير لسعي الإنسان ولجهده. وكل شيء بأمر الله تعالى وبإرادته. والحجّة الأكبر للفريق الثاني، هي أن العبد إن لم يكن له إرادة في الفعل، يكون تكليفه عبثاً، وتكون دعوة الأنبياء والأولياء، وافعل ولا تفعل، بلا فائدة، ولماذا يجب عليه أن يجدّ ويجتهد، ثمّ لا يكافأ على عمله؟ وإذا حصل لا يكون عائداً للإنسان، وحينئذ لا يكون الدين والكفر، والحسن والقبح والثواب والعقاب على أساس العمل. والبعض دعا إلى ضرورة العلم بما على الإنسان فعله وهو حرٌّ فيه»[١]. يقول الخواجة نصير الدين الطوسي بعد توضيحه أدلة الطرفين: «نحن أوردنا في هذا المبحث بالترتيب، ما يقتضيه العقل المطلق، ولم تكن غايتنا نصرة مذهب على آخر، أو ردّ مقالة، فحيث يكون الحق موجوداً، يكون واضحاً إن شاء الله تعالى. . .»[٢]، ثم تكلم بعد ذلك بالتفصيل على الوجوب والإمكان والامتناع، وبحث كذلك في أنواع الأسباب والعلل، ومعنى الجبر والاختيار. وما لم يكن السبب موجباً، لن يصدر عنه مسبَّبٌ. وبعد أن بحث في الفصل السادس من الرسائل المذكورة في المصادفات توصَّل إلى نتيجة مفادها، أن وجوب الفعل من الفاعل لا يتناقض مع حريّته، ووضَّح القضية على هذا النحو: إنّ القادر ـ كما ذُكر من قبل ـ فاعلٌ لما يفعله، وبإمكانه أن لا يفعله. أي أنّ الفعل والترك منه كلاهما صحيح، وهُما متساويان بالنسبة إليه، وإن رجّح مرجِّح أحد الطّرفين، فالمرجّح واقع لا محالة. فإذا كانت إرادتُه هي المرجِّح، وأراد

(١) ن.م.ص: ١١.

(٢) ن.م.ص: ٢٠.

أن لا يقوم بالفعل فهو حرٌّ، ومن هنا يتبيّن أنّ للحريّة صفتين: إحداهُما القدرة والأخرى الإرادة، القدرة هي أنّ الفعل والترك كلاهُما صحيح على سبيل البدل، ولا يصدر عنه أي منهما وحده، والإرادة هي أنّها بانضمامها إلى القدرة يترجّح أحد الطّرفين، أي أنّ حصول الفعل يكون واجباً بوجود القدرة والإرادة معاً، وحصول الترك ممتنعاً، ومع وجود القدرة بدون الإرادة يكون حصول الفعل ممتنعاً، وحصول الترك واجباً[1]. وهذا هو المعنى المحض لحريّته وليس منافياً لها. وحين انتُقد على كلامه أجاب بقوله: «بصورة عامّة، بما أن اجتماع القدرة والإرادة يستلزم الفعل. وتقدير الاثنين تقدير لعدم الفعل، لأنّ تقدير وجود الفعل تقدير لعدمه. كذلك فإن وجوب الفعل لا يكون على أساس تقدير وجوده، فالوجوب تاذي يلستلزمه الوضع لا يكون منافياً لاختياره»[2].

بحث بعد ذلك ما يتعلق بالقوى والأفعال الإنسانية. والقدرة والإرادة. وكيفية صدور الأفعال الاختيارية. ووضع في النهاية خلاصة هذه المباحث على النحو التالي: يتبين من خلال هذه المباحث أن لدى الإنسان قوى قوى أصلية خلقت فيه، وبعضها لا إرادة له فيها أو اختيار، وهي مبادئ بعض أفعاله. وبعضهامبادئ بعض قواه الأخرى أيضاً مثل: الإدراك الذي هو مبدأ الشهوة والغضب والقوى الشعورية الأخرى[3]. أو أنه بامتزاج قواه الأصلية والحادثة، تحصل لديه القوة والإرادة. وبوجود الاثنين معاً بكون صدور الأفعال الإرادية واجباً، وبعدم وجود الاثنين أو أحدهما يكون ممتنعاً. وقدرته وإرادته، هما سببا

---

(١) ن.م. ص: ٢١.

(٢) الطوسي، نصير الدين: «**مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين**»، ص: ٢٠.

(٣) م.ن.ن.ص.

أفعاله الإرادية، كما أنّ الهاضمة هي سبب هضمه، بل كما النار هي سبب الاحتراق. والقدرة والإرادة ترتكزان على الأسباب الاخرى، والكل مع الكثرة والاختلاف في سلسلة الحاجات يستند إلى سبب أولي هو الواحد الحقيقي، وواجب الوجود لذاته، ومسبب الأسباب. نقول هنا: إنّ المراد من كون الإنسان حراً في خياره، هو أنه قادر على أن تصدر عنه بعض الأفعال بحسب إرادته وجهده. ويتبين أن فائدة التكليف والأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب، هي انها تثير فيه شوقاً لطلب الكمال، ويكون هذا الشوق مبدأ إرادته. وتلك الإرادة تحثه على الطلب والجهد والسعي. وقد عرف أن وجوده وقواه وأفعاله الإرادية وغير الإرادية، مرتبة ومنظمة في سلسلة معلولات واجب الوجود تعالى ذكره. وقواه هي سبب أفعاله بتقدير من الله ومشيئته، على كل ما اقتضاه له قضاؤه وقدره، إذاً، إن سمي شخص، بسبب صدور فعله الإرادي عن قدرته وإرادته على سبيل الوجوب، مخيراً أو مسيراً، وكان سبب اختياره منه، أو كان السبب أن هذه الأفعال تستند في سلسلة المعلولات إلى العلة الأولى، فيقال إنه فعل الله تعالى، فليس في العبارة من حرج، بعد وضوح المعنى.

أمّا إذا قيل إنّ هذه الأفعال لا علاقة لها بالقدرة والإرادة الإنسانيّتين، وأنّه فعل الله، بدون واسطة الأسباب والتكليف والأوامر والنّواهي، وجهد الإنسان وسعيه لا تأثير لهما، فحاشا وكلا، إنّ هذا الاعتقاد مخالف للحق ومناقضٌ للوجود.

لم نجد لفلاسفة المسلمين موقفاً واحداً من مسألة الجبر والاختيار، تنوعت مواقفهم واختلفت آراؤهم إلى حد التناقض، وقد بيّن ابن رشد موقف فلاسفة المسلمين المتأخرين الذين استوعبوا آراء

السابقين، وتوقف عند آرائهم وأقوالهم. أدرك ابن رشد «أن للإنسان إرادة وقدرة على الاختيار بين أنواع من الأفعال يطلق عليها ـ اختياراً بين أضداد ـ إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها اللّه في الكون. ولا بد أن يفسر كل شيء بأسباب»[(١)]. وإذا اعترف ابن رشد بفكرة السنن والقوانين في الأفعال التي نقوم بها، فإنه بين أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً، وبذلك يكون مجبراً في اختياره في أكثر الأحايين لأنه يستعمل قدرته في حدود ما خلق اللّه يقول: «فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدرة الله»[(٢)].

وقد أكّد ابن رشد على أهمية عقل العامة وقدرته الكبيرة على اتخاذ القرار بين خصمين وحسم التنازع بقوله: «فإذا تنازع اثنان على قول ما فقال أحدهما هو موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون ولكنَّ الحذر من توريط ا لعامة في شؤون الاختصاص مطلوب وهو لا يتعارض مع حقوقهم التصويتية التي استشهدنا لها للتو. إنما التحذير يقع من احتمال أنْ يقتحموا مجالات فيكون الخلط والتشويش حدّ تحول ا لرأي إلى علامة من الهذيان والكلام الفارغ»[(٣)].

وقد سعى ابن عربي، أن يقدم رأياً صوفياً عن مذهبي الإرادة والجبر. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾[(٤)]، يجيب ابن عربي عن السؤال بما يلي: «أنا

---

(١) جوادي، علي رضا: «**الجبر والاختيار**»، ص: ٢٤٧.

(٢) ن.م.ص: ٢٥٣.

(٣) م.ن.ص: ٦٦٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٨٢.

(اللَّه) لم أمرهم بالشرك الذي يسبب لهم الشقاء، ثم أكلّفهم ما لا يطيقونه. لا، بل عاملتهم كما عرفتهم. وإنما عرفتهم بما أعطوني من أنفسهم، مما جُبِلَت عليه أنفسهم. لهذا إذا أخطأوا كانوا هم المخطئين. لم أقل لهم سوى ما تقتضيه ذاتي.. وأنا أعرف ذاتي على حقيقتها... لي أن أقول ولهم أن يطيعوا أو لا يطيعوا»[1].

ولكن على الرغم من أن ابن عربي يسلّم بوجود مجال أوسع أمام المؤمن للاختيار، تراه يؤكّد أن دائرة أفعال الإنسان الاختيارية، بالمعنى الواسع لهذه العبارة تقع بالضرورة ضمن دائرة أفعال الجبر الأوسع المقدرة من اللَّه. وعليه فإن إجابة الصوفي عن مسألة الجبر والاختيار في مملكة اللَّه حيث يتحد الإنسان باللَّه لا تذهب أبعد مما ذهب إليه الغزالي وهو يقول: «إن اللَّه خلق كل أفعال الإنسان ومنحه القدرة (القدَر) على الفعل وفق العقل»[2].

❑ ❑ ❑

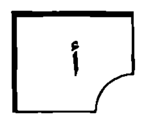
---

(١) جوادي، علي رضا: م.س، ص: ٢٥١، نقلاً عن تهاتف الفلاسفة.

(٢) م.ن، ص

المبحث الثاني

آراء الميرداماد في الجبر والاختيار



الفرق بين قوى الإنسان وأفعاله الاختيارية وغير الاختيارية

قوى الإنسان التي هي مبادئ الأفعال الصادرة عنهُ لها خمس صفات: إحداها ما يشارك به الأجسام العنصريّة، مثل أطراف بدنه التي تجعله يميل نحو مركز العالم، وسبك روحه الذي يجعله يميل نحو المحيط. الثانية ما يشارك بها المركبات المعدنيّة كالقوّة المتركّزة في كلّ عضو من أعضائه، والتي هي أصل مزاج ذلك العضو وخاصيته، كتلك الموجودة في أي معدن من المعادن. الثالثة ما يشارك بها النباتات وهي القوة الغازية، التي تحافظ على غذاء البدن من خلال ما يتحلل من غذائه، والقوة النامية التي تجعله من خلال الغذاء يكبر أشباهه بنسبة محدودة. والقوة المولّدة، كمثل من يعدّ شخصاً آخر من نوعه من فضل غذاء المادة وخدم هذه القوى مثل الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، ومثل المغيّرة الأولى والمغيّرة الثانية، والمصوّرة، والرابعة ما يشارك بها الحيوانات الأخرى، وهي صفتان: إحداهما مبادئ الإدراكات والثانية مبادئ الحركات الإرادية، والصفة الأولى قسمان: أحدهما الحواس

الظاهرة، أي: قوى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، والآخر الحواس الباطنة أي: الحسّ المشترك، الذي يدرك الصور الخيالية، والمصوّرة التي تحفظ تلك الصّور؛ والوهم الذي يدرك المعاني الجزئية، والذاكرة الحافظة له، والمتخيلة التي هي واسطة هذين الإدراكين، والتي تتصرف فيهما بالتخيّل، وتتصرف في الصور العقلية بالتفكر. والصفة الثانية قوة الشوق، لجذب الملائم أي الشهوي، وردّ غير الملائم أي الغضبي، وما هو بأمر الاثنين من القوى المركّزة في مبادئ الأعصاب والعضلات، والتي تحرك الأعضاء تبعاً للإرادة. الخامسة ما يتفرد به الإنسان، وهو القوة النطقية، المستمدّة من العقل النظري، الذي يتصرف بواسطتها في المعقولات، ليصل تدريجياً من مرتبة العقل الهيولاني، الذي هو استعداد مجرّد إلى مرتبة العقل المستفاد، الذي تتمثل فيه صورة المعقولات كما هي، ومن العقل العملي الذي به تُستنبط الصناعات وتُستخرج قوانين المصالح المعيشيّة والمدنيّة، ليكون عيشه على الوجه الأفضل، ومن بينها بعض الأفعال التي تحدث دون علم تلك القوى، كالهضم والنمو، وبعضها ينوجد بعلمه، لكن لا إرادة له فيه، كمن يتخيّل الحوامض فتضرس أسنانه، أو يتوهّم المرض فيمرض وبعضها ينوجد بإرادته واختياره، أي يكون تابعاً لقدرته وإرادته، وهاتان الصفتان: إحداهُما جسمانيّة كحركات البدن واستعمال الحواس، والأخرى نفسانيّة: التخيُّل والتفكُّر. والبحث مقتصرٌ على هذه الصفة التي هي اختيارية، وبما أنّ هذه الأفعال تابعة للقدرة والإرادة، يتوجّب علينا البحث عن أحوال القدرة والإرادة وكيفيَّة صدور الأفعال الاختيارية[1].

❑ ❑ ❑

(١) الطوسي، نصير الدين: **«مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي»**، منشورات الجامعة، ص: ٢٠ ـ ٢١

ب

القدرة والإرادة وصدور الأفعال الاختيارية

كلما كان مزاج الإنسان معتدلاً، بالقدر الملائم له، وكانت أعضاؤه سليمة، تحصل لديه كيفيّة نفسانيّة، يصبح من الممكن صدور أو عدم صدور حركاته الإرادية اللازمة من نفسانيّة وجسمانيّة. وإذا كان هنالك خلل في اعتدال مزاجه وسلامة أعضائه، تكون هذه الكيفيّة على نحو يجعل صدور الحركات أو عدم صدورها عنه مناسباً لمقتضى الحال. وهذا المعنى بيّنٌ، والغرض من إيراده هو أنّ المراد من القدرة في هذا المجال هو تلك الكيفيّة المذكورة. ومن الواضح أنّ تلك الكيفيّة تظهر لديه بحسب الاستعداد من الخالق سبحانه وتعالى، وهو لا يؤثر في حصولها واكتسابها بعد الحصول. ويكون تحصيل الاستعداد للاختيار بأحد وجهين: أحدهُما الذي يدبّر المزاج، ليحافظ على الصّحّة، فإذا ما زالت استعادها من جديد. والوجه الآخر، هو أنّه يتعوّد ويتمرّن على الأفعال على نحو يزيد من استعداده، بحيث أنّ تكراره لمباشرة بعض الأفعال يزيد من القوة التي هي مبدأ ذلك الفعل. هذا هو الكلام على القدرة، نبدأ بعده البحث حول الإرادة ونقول: إنّ الإنسان أو الحيوان كلّما أدرك شيئاً يمكن الوصول إليه، وتخيّل فيه بحسب العلم أو الظن ضرراً أو نفعاً، ورآه مُلائماً له، يحصل لديه شوق للوصول إليه، فهذه هي الشهوة. ويمكن أن يرى أنّ هذا الشيء ملائمٌ من ناحية وغير ملائم

من ناحية أخرى، أو ملائماً بحسب عضو من أعضائه أو قوة لديه، وغير ملائم بحسب عضو آخر أو قوة أخرى. وكذلك فإنّ القوى كالإدراكات أنواع عديدة، بحسب الحواس الظاهرة والباطنة، ولدى الإنسان بحسب قوة النطق والعقل. إذاً يمكن أن يُعدّ شيءٌ ملائماً بحسب إدراك، وغير ملائم بحسب إدراك آخر، كأن يكون رديئاً بالنسبة إلى حاسّة الشم، وجيّداً بالنّسبة إلى حاسة الذوق، أو أنه ملائم بحسب الإحساس، وغير ملائم بحسب التوهم والتخيّل. أو أنّه ملائم بحسب القوى الحيوانيّة وغير ملائم بحسب العقل. وعقلياً ملائم باعتبار معيّن، وغير ملائم باعتبار آخر، وبشكل عام، يحدث مثل هذا الاختلاف دائماً.

أيّاً كان الإدراك الذي عدّه بواسطته ملائماً، يحدث لديه داعية ما يدعوه إليه، وأياً كان الإدراك الذي رآه بواسطته غير ملائم، يحدث لديه ما يصرفه عنه، فإذا كان الداعية لا تشوبه الصوارف، أو أن الدواعي مرجّحةٌ على الصوارف، فإن النّفس تتّجه إلى جهة واحدة لطلب ذلك الشيء المدرك، أو تتحرك إلى قربه لاجتذابه ناحيتها. ونحن نسمّي هذه العزيمة الجازمة في هذه الحالة الإرادة. وإذا كانت الصّوارف مرجّحة، فإن النّفس تتحرك باتجاه آخر حذراً منه، أو لإبعاده، أو هرباً منه. ونحن نسمّي هذه العزيمة القاطعة الكراهية. أما إذا كانت الدواعي والصوارف متكافئة، فتبقى النّفس في حيرة وتردُّد، وتحاول بواسطة التخيُّل والتفكر أن تتوصّل إلى ترجيح موقف من الموقفين. التخيل والتفكر أيضاً هو حركة إراديّة ونفسانيّة وحكمه متعلّق بالقدرة والإرادة، كمثل هذه الأفعال التي نجري البحث حولها، وحركتها في طلب ترجيح هذا المعنى الذي نسميه الاختيار، والنفس مختارة. وبشكل عام، يبقى سبب الحركة إلى أن تسنح بعد استعمال الرأي والتدبير عزيمة قاطعة، أو يفقد الأمل منه، أو يصرفه عنه أمر مهم آخر.

وبصورة عامة، كلّما حصلت الإرادة، أي العزيمة القاطعة، تعمل هذه القوى المحرّكة لآلات البدن، تبعاً لتلك الإرادة، على الفور، أو في الوقت الذي ترتئيه،على تحريك البدن طلباً للمطلوب، فيفعل ذلك الفعل أو يعجز عنه. وإن لم تحصل الإرادة، أو حصلت الكراهية، يصدر الأمر بالتوقف أو التحريك ضدّ التحريك الأوّل.

إذاً من الواضح أن الأفعال والحركات الإرادية تصدر بحسب الإرادة، أي الدواعي التي لا تشوبها الصوارف والمعوّقات.

والدواعي والصوارف تحدث من القوى الشوقية، التي منها الشهوة والغضب، وتستعين بالتفكر أو التخيُّل الخالص والقاطع. والقوى الشّوقية تنبعث من أصناف الإدراكات. فمصدر الأفعال الاختياريّة شيئان: أحدهما الإدراك، والآخر التخيل أو التفكر. وينوجد الإدراك والتخيل أو التفكر بحسب الفطرة. ويُحافظ عليه بالتدبير الصائب، كما ذُكر في أثناء الكلام على القدرة، ويستعمل بحسب الإرادة.

لكن لدى الحيوان الإدراك الحسّي والخيالي والوهمي والتخيُّلي، المساوي لهذه الأفعال التي تحدث بحسب التجارب والرياضات والعادات، أو يجبر الحيوان على القيام بها هو نوع من التدريب أو القيد الذي يؤدي إلى جودة تلك الأفعال؛ أو انحراف يفضي إلى رداءتها. وإرادة الحيوان تتبع الدواعي الشهوية والغضبيّة والتخيّلات التابعة لها. لكنّ الإنسان بحكم جوهره المجبور بالفطرة على التعلّم والاستكمال، إذا لم تتهذب قوّة نطقه، واكتسب العقائد والمدركات الفاسدة والرذائل، فإن حاله ليست أفضل من حال الحيوانات الأخرى، وسلوكه يكون من هذه الناحية مبالغاً به أكثر من الحيوان، لاستعانته بالقوة النطقيّة أو القوى الحيوانيّة، فتحدث بسببها الشيطنة لديه. أما إذا تلقى تهذيباً، فإن معظم أفعاله تتبع دواعي العقل، وما يستدعيه نظام مصالح المعاش والمعاد

للشخص ولأبناء جنسه على النحو الذي تقتضيه الشريعة والحكمة. ويكون تهذيبه أولاً بالاستماع إلى الأوامر والنّواهي الإلهية، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب بواسطة الأنبياء والأولياء والحكماء، ومن ثمّ يعمل على اكتساب الفضائل وتعلم العلوم والتفكر في المعقولات. من هنا، إذا تأملنا بتمعُّن يتبيّن لنا، أنّ المبدأ الأوّل للإدراك هو الحواس الظاهرة، التي خلقت لمصلحته، وبعد ذلك إعمال الحواس الباطنة، بحيث إنه كلما سمع كلام الحق ودعوة الداعي إلى الخير، وأدرك كنهها، ينبعث لديه شوق إلى الفضائل، وتحدث لديه بحسب ذلك الشوق إرادة جازمة قاطعة تبعث لديه الإصرار على طلب الكمال. فيطلبه بحركة الفكر الاختيارية. فكل طلب يستدعي إدراكاً، وكل إدراك يهيّج الشوق، والشوق يستدعي الإرادة، وكل إرادة تستدعي مبدأ حركة وطلب آخر، حتى يصل إلى الحدّ المقدّر، وبحسب الفضيلة التي يكتسبها، تصدر عنه الأصناف الأخرى من الحركات والأفعال الإرادية[1].

وعلى ما قاله البعض من أنّ الله تعالى كان يعلم قبل أن يخلق الإنسان، ما سيفعله هذا الأخير، وأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل خلاف ذلك، فهذه هي الجبرية، نجيب معترضين على هؤلاء: بما أن الله عزّ وجلّ كان يعرف أفعال الإنسان قبل خلقه باعترافك، فهو أيضاً كان يعرف أفعاله هو قبل خلقها، إذاً الجبر لازم عليه تعالى، وأيّ جواب لك في أفعاله تعالى، هو جوابنا في أفعال الناس. والمتحقِّق في هذا الموضع هو أنّ علمه تعالى كلما استوجب فعلاً معيّناً، فالسبب القريب لهذا الفعل هو قدرة الشخص وإرادته.

---

(١) الطوسي، نصير الدين: «**مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي**»، منشورات الجامعة، طهران، ص: ٢١ ـ ٢٢.

وللّذي يقول: ما هي فائدة السعي، إذا كان الله تعالى قد قدر لشخص أمراً، فإنّه سيصل إليه دون أي جهد، وإن لم يكن مقدّراً له، لن يصل إليه مهما سعى وجاهد، الجواب واضح، مما ذكرناه سابقاً. والشيء الذي قدّر الله تعالى أن يُحصَّل بالجهد والسعي، لن يحصله من لا يسعى ويجاهد، وعدم بذله الجهد دليل على أن الله عزّ وجلّ لم يقدره، فعلى سبيل المثال، عدم وجود عضو التناسل في خلقة، أحد الأشخاص، دليل على أن ذلك الشخص لم يقدَّر له أن ينجب الأولاد، فعدم السبب يستدعي عدم المسبَّب، ودليل عدم السبب موجب لذلك المسبَّب أيضاً. أمّا الّذي يسعى ويجاهد، فليس من الواجب أن يصل إلى ما كان قد قدّر له بواسطة الجهد، لأنّ الجهد ليس وحده السبب الموجب، فلربما يتطلّب ظروفاً وشروطاً أخرى، وحسن التوفيق عبارة عن اجتماع تلك الشروط، وسوء التوفيق عبارة عن فقدان بعضها، ووجود السبب غير موجب لاقتضاء وجود المسبَّب.

إنَّ محور ما أوردناه حول هذه القضيّة وصار معلوماً، إنّما هو من مقتضيات أفكار أهل التحقيق، ولم يبق من شيء خافياً على الّذين يعرفون تعاليم الأنبياء والأولياء، فهذا الكلام موافق لأقوالهم وتلميحاتهم. وأشدّها وضوحاً ما روي عن النّبي أنّه سئل «أنحن في أمرٍ مفرَغ منه، أم نحن في أمرٍ مستأنف؟» فأجاب عليه السلام: «في أمر مفرغ منه وفي أمر مستأنف». وما قاله عليه السلام: «جفّ القلم بما هو كائن». قيل له: «ففيمَ العمل؟» قال عليه السلام: «اعملوا فكلٌّ ميسّرٌ لما خلق له». وما قاله في شرح القدر: إنّ كلّ ما كان ويكون إنّما هو من القدر. وبعبارة مفيدة في هذا السياق، أجاب من قال له: أنا فعلت كذا وكذا: «وهذا أيضاً من القدر»، وما قاله الإمام جعفر الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض، ولكنْ أمرٌ بين أمرين»، وما جاء في كلام البعض: مفروغ ومستأنف به أيضاً

تام، أو مفروغ ومحقق العبارة. وعلى وجه الإجمال شواهد هذا الباب كثيرة[١]. والحاج السبزواري في أسرار الحكمة[٢]، أورد باختصار جواب الميرداماد على الإشكاليّة المطروحة، كما أورد انتقاداته على الجواب المذكور: «والسيّد الداماد أعلى الله مقامه قدّم جواباً، أنّه إذا انساقت العلل والأسباب المترتّبة، وكان مؤداها أن يتصوّر الإنسان فعلاً ما، ويعتقد أن فيه خيراً حقيقياً أو مظنوناً، أو أنّه نافعٌ في خيرٍ حقيقي أو مظنون، انبعث له من ذلك شوقٌ إليه، فإذا تأكد الشوق وصار إجماعاً، وذلك الذي يُعبّر عنه بالإرادة المستوجبةِ اهتزازَ العضلات والأعضاء الإرادية، كانت تلك الحالة الشوقيّة الأكيدة المتأكّدة حالة إجماليّة، بحيث إنّها إذا ما قيست إلى نفس الفعل وكان هو الملتَفَتُ إليه، باللَّحظ بالذات، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إليه، وإذا ما قيست إلى إرادته والشوق الإجماعي إليه، وكان الملتفت إليه باللَّحظ بالذات، تلك الإرادة والشوق، لا نفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف، وإرادة أخرى جديدة. كذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة، إلى سائر المراتب. فإذا كلٌّ من تلك الإرادات المفصّلة يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإجماليّة المعبّر عنها بإرادة الفعل واختياره وسبيل الإرادة في ذلك سبيل العلم، فإنهما يرتضعان في الأحكام من ثدي واحد وتناغيهما القريحة العقلية في مهدٍ واحد.

هذا هو مضمون كلام السيّد الداماد بالإجمال، ولكنّه يحتاج إلى

---

(١) الطوسي، نصير الدين: «**مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي**»، ص: ٢٤ ـ ٢٥,

(٢) السبزواري: هادي: «**رسائل الحكمة**»، المطبعة الإسلامية، ج١، ص: ١٢١ وما بعدها.

توضيح وتصحيح، يمكن أن يقال: إنّ إرادتنا هي بإرادتنا، واختيارنا باختيارنا أيضاً، لكن ليست هذه كلمة أو سبباً، لأن الأمر الاعتباري لا سببية له، وتعليل الشيء بنفسه باطل، واجتماع المتقابلين الذي هو تقدّم وتأخّر محال، ومعنى الإرادة بالإرادة، هو أن الإرادة ليست بالكراهية، والشوق والإرادة كذلك بالعقل والمراد، كذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة وإرادة الإرادة بالغاً ما بلغت أيضاً، ليس لها صحّة السلب، وهذا غير معلوم، مع أن وجود هذه الحالة البسيطة حادث، وكل غير المتناهيات الاعتباريّة الموجودة بهذا الوجود، حادثة بهذا الحدوث، وتتطلّب محدِثاً خارجاً عن ذاتها، كما أنّ ماهية الإمكانيّة متحقِّقة بالوجود، ووجودها متحقّق بهذا الوجود نفسه، ووجود الوجود متحقق أيضاً، بهذا الوجود وبهذه الكيفيّة، وليس للوجود أي صحّة سالبة، لكن الوجود لديه إمكانيّة أن يتطلّب موجوداً خارج ذاته، ومقرر أن الممكنات غير المتناهية، هي في حكم الممكن الواحد. في جواز العدم على الجميع، ولا يمكنها سدّ جميع أنحاء العالم عن المعلول؛ من بين جوانب عدم المعلول انعدام المعلول بانعدام علّته، والعلّة لا يمكنها سدّ عدمها، والفقراء الكثر أسوأ حالاً من الفقير الواحد، ولا تصبح موجباً للغنى، وكما أنّ المعلوميّة ليس لديها صحّة السلب من المعلوم بصورة علميّة، كذلك ليس لديها صحّة السلب من الصورة العلميّة، ومن العلم بالعلم وهكذا، لكنّها بحاجة إلى العلّة، وتقدم الإرادات وتأخرها من الناحية التفصيلية، سبكٌ اعتباريّ من الاعتباريات، ولا حقيقة له؛ إذاً مقصود جنابه، أنني في عين الاختيار أنا لست مختاراً، علماً أن الاختيار ليس مسلوباً في أي مرتبة من مراتب الإرادة، ولكنّه قال إنّ الأسباب الخارجيّة تسوق إلى الشوق، ولهذا قال في آخر كلامه ما قال، فإذا كان قصده أن من الضروري حصول الإرادة بدون إرادة الإنسان واختياره ورضاه بالنسبة إلى

إرادته، فبطلانه ظاهر، أما إذا كان قصده أن من الواجب انتهاء استناد إرادته في الوجود، ووجوبها باتجاه القدرة التامّة الوجوبيّة والإرادة الحقّة الربوبيّة، فهذا هو الحق الصريح، ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾[1] ، وأنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين[2].

في الجواب عن أحد الإشكالات، الذي هو بالنسبة إلى الإرادة حق، وقيل إن الإرادة زائدة على الذات، على عكس العلم الذي هو عين الذات في الحق تعالى، فإن السيد الداماد في القبسات عالج هذه الإشكاليّة بطريقة من الطرق، في حين أن السبزواري عدّ جواب الداماد ناقصاً. نحن هنا ننقل كلام السيد الداماد، ونقد السبزواري ونترك الفصل بينهما في عهدة المحققين: فالسيّد الداماد في كتاب القبسات قال إن الشرور والآلام الواقعة في الوجود في هذه النشأة والنشأة الأخرى، إنّما استنادها إلى الإرادة الربّانية والإفاضة السبحانيّة بالعرض، من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي يجب في سنّة الفيّاضية الحقّة والوهّابيّة المطلقة، تعلّق إرادته سبحانه بها بالذات»[3].

وإرادة الملزوم هي إرادة اللازم بالتبعيّة، وقال: منها إرادة الخير بالنسبة إلى العلم، ومنها إرادة السمع والبصر بالنسبة إلى العلم، فإحداهما عين الأخرى وجميعها عين الذات، في حين أن السمع لكل مسموع، وليس لشيء بالذات، والبصر بصرٌ قياساً بأي مبصر، وليس

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٢.

(٢) البغدادي، ياقوت: «**أسرار الحكم**»، المطبعة الإسلامية، ج١، ص: ١٢١ - ١٢٣.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**الايقاظات**»، ص: ٢١٢.

بالنّسبة لشيء بالذات، فعلم الحق تعالى علم بكلّ شيء ممكن، وإرادة لكل خير ممكن.

هذا الجواب قَطَعَ مادة هذه الشبهة، في حين أن المستشكل يقول: تعلق الإرادة يكون بالعَرَض، ومتعلق الإرادة الخير، وتعلق العلم يكون بالذات، وتعلُّقه مطلق، والواحد منهما غير الآخر، والعلم عين الذات، والإرادة غير الذات، فالأوّل التزام مغايرة، لكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود. وقد قاس المنتقد الصفات الواجبة بالصفات الممكنة، والتخصُّص في المتعلّق من مغايرة المفهوم، وكذلك في العلم والسمع والبصر، وإلا فإن السمع والبصر في الحقيقة متعلّقان بأي موجود ممكن، ألا ترى أنّ شيخ الإشراق يقول: «علمه يرجع إلى بصره وسمعه، لا أن بصره وسمعه يرجع إلى علمه» فلم يخصّص، وإنّما أرجع إلى العلم المطلق، فإنّ علمه حضوري وإشراقه شهودي»[1].

❑ ❑ ❑

(١) من أسرار الحكم، ج١، ص: ١١٩.

ج

بيان كيفيّة إسناد الصدف إلى أسبابها

كلّ سبب ليس واجباً، كما أن صدور مسبّبه عنه ليس واجباً، لا يصدر، وهذا توضيحه: كل ما هو محال ويصدر عنه فعل لا يمكن أن يكون سبباً. إذاً، السبب هو ما يصدر عنه فعلٌ، أو ممكن. وكلّ سبب لا يكون صدور الفعل عنه واجباً، فإنّ صدور الفعل أو عدم صدوره عنه صحيح، فنسبته إلى الطرفين كليهما واحدة، وعلى هذا النحو ما قيل في الممكن. وبما أنّ الأمر على هذا النحو، طالما أن صدور الرجحان لم يحصل، فالصدور لا يحدث، وإلا فإن الرجحان في حال التساوي لازم. وبحصول الرجحان يكون الصدور واجباً، وعدم الصدور ممتنع، وإلا يصبح راجحاً. فالسبب مع المرجّح به هو أيضاً سبب، وبدون مرجّح ليس في الحقيقة سبباً، بل جزء من السبب. وهكذا يتبيّن أنّ كل سبب تام كاف بالذات، هو موجب. وعكسه ليس واجباً، أي أنّه ليس واجباً أن يكون كل سبب موجباً تاماً وبالذات، فربّما كان جزء سببٍ مستلزمٌ للأجزاء الأخرى، فيصبح سبباً موجباً.

وإن لم يكن تاماً بنفسه. مثاله السبب الصوري الذي يكون سبباً موجباً، من حيث إن حصوله يكون بعد حصول الفاعل التام والمادة المستعدّة والغاية، ومقارناً لحصول السبب. ومع هذا كله لا يكون تاماً من حيث إنّ ذاته لا تشتمل على العلل الأخرى. وكذلك هو ليس كافياً

وبالذات. لكن كلّ موجب هو سبب بالفعل، وكل سبب بالفعل موجب. وكل سبب غير موجب، يصبح موجباً بانضمام أمرٍ إليه، وبعدم هذا الأمر يكون صدور الأثر عنه محالاً. إذاً كما قلنا في الإمكان: لا تخلو حالته من النوعين: إمّا إن يكون مع وجود هذا الأمر، ويكون سبباً تاماً، وفعله واجب منه، ومع عدم وجود هذا الأمر، يكون غير تام، والفعل منه محال.

يتبيّن مما ذكرناه، أنّه ما من أمرٍ يمكن أن يكون حادثاً، بل ما من ممكن موجود، يمكن أن ينوجد دون سبب موجب يُحدثه أو يوجده. وفي العالم أشياء كثيرة تحدث لا سبب موجب لحدوثها، وتنسب إلى الصدفة، ويعتقد العوام أنّ لا سبب لها. والمثال على ذلك، أن شخصاً حفر بئراً للحصول على الماء، فإذا به يجد كنزاً. أو أن زيداً من الناس كان ماراً فإذا بحجر يسقط على رأسه، فيشقّه، دون أن يكون لدى أحد القصد ليفعل ذلك. أو أن شخصاً ذهب لزيارة صديقه، فالتقى بغريمه. ومعلوم أن حفر البئر ورمي الحجر وزيارة الصديق ليست أسباباً موجبة للعثور على الكنز، أو شقّ الرأس، أو رؤية الغريم، فيقال إنّها صدف، وهذه الصدف لها على وجه الإجمال صفتان: إحداهما، أن وقوعها نادر، والأخرى أن سببها غير ظاهر. وفي هذا السياق يجب أن نتعرّف إلى حالة كلٍّ من هاتين الصفتين:

أمّا أنّ الحدوث النادر للشيء فيكون سبباً: فأحدها أن ذلك الشيء يكون سبباً موجباً مستمر الوجود، وإمّا أنّ حصول المسبّب له موانع عديدة، وزوال الموانع نادراً ما يحدث صدفة، كما هو الحال في البلاد الممطرة، في موسم الأمطار، حيث من النادر أن تصل أشعة الشمس إلى الأرض، والآخر أنه لم يكن سبباً موجباً مستمر الوجود، وإنّما هو موقوف على اجتماع أشياء كثيرة يتشكّل اجتماعها في زمان طويل،

وتكون هذه الأشياء في طريق الاجتماع النظامي والترتيبي، كالسيّارات السبع، المعروف نظام حركتها، ولكن اجتماعها في جزء من الفلك حدث في زمن طويل جداً أو أنّه لم يتبع نظاماً وترتيباً معلومين كالصخرة التي يحتاج تحريكها إلى أربعين شخصاً، لكن اجتماع أربعين شخصاً حول تلك الصخرة، واتفاق آرائهم على تحريكها في أي وقت من الأوقات، أمر غير معقول، إذاً حركة تلك الصخرة نادرة الحدوث.

وأما خفاء السبب، لجهة أن السبب الموجب كان متعدد الأجزاء، وكل جزء منه يستند إلى أسباب أخرى، فمع أنّ كلّ واحد منها، له حدٌّ معيّن ووقت معيّن وموضع معيّن، لكن الأوهام قاصرة عن التوصل إلى حصرها كلها، بالتفصيل، وبكيفيّة توارد وتطابق التآمها [تعيين بنفسه] على الوجه المؤدّي إلى المطلوب. فمثلاً لحركة زيد في وقت معيّن وفي مكان معيّن وباتجاه معيّن أسبابها: من قدرته وإدراكه والحاجة التي دفعته إلى ذلك، وما هو ملائم للحال أو منافٍ لها من الأمور الخارجيّة لتصدر عنه تلك الحركة. وهذه الحركة لا محالة موزعة على الزمان وعلى المسافة، كي لا يكون في أي وقت في موضع من المسافة، قبلها أو بعدها. كذلك فإن الحجر الذي رُمي في الجو قسراً، تكون له مثل هذه الأسباب: في أي لحظة من الوقت، كان في مكان معين من المسافة، فإذا كان في الوقت المعيّن رأس زيد في المكان الذي يمر فيه الحجر، وكان ذلك الوقت هو الوقت نفسه الذي وصل فيه الحجر إلى ذلك المكان، سيُشجّ رأس زيد بالضرورة. ووجود شخص في ذلك الوقت هنالك، لا يكون على سبيل الإمكان وبمحض الصدفة، وإنما يكون على سبيل الوجوب، فوقوع هذه الحادثة، كان ضرورياً وليس صدفة. لكن بالنسبة إلى العاجز عن ضبط الأسباب وإسنادها إلى سبب واحد ينتهي كل شيء إليه، وتخصيص كل منها بوقت ونحو معيّن، يبدو ذلك صدفة،

ومثل هذا كمثل شخص لديه عبدان، أرسل أحدهما من أحد الطرق إلى موضع معيّن، واشترط عليه أن يكون هنالك في وقت معيّن، وأن ينجز عملاً معيّناً، وأرسل الآخر إلى المكان نفسه من طريق آخر واشترط عليه أن يكون هنالك في الوقت نفسه، وأن ينجز عملاً هو عينه عمل الأول، أو مخالف له، والاثنان لا يعرفان بعضهما، ولا خبر لدى أحدهما عن الآخر، فما أن يصل الاثنان إلى الموضع نفسه وهما لا يعرفان الحال التي سيكونان عليها من توافق ذلك العمل أو عدم توافقه، سيعدّان ذلك صدفة، لكن بالنسبة إلى الذي أرسلهما ليس صدفة. وفي الحقيقة إنّ حوادث العالم كلها على هذا النحو، فكيف بالأسباب وهي غير متناهية: واختلاف الغايات التي لا يمكن لأي وهم أن يضبطها، لكنها مجملة تستند إلى سبب واحد هو سبب كلّ شيء. قدر لكل واحد حدّاً ووقتاً معيّناً لا يمكنه تجاوزه. ويحدث من تواردهم وتصادمهم وتعاونهم وتنازعهم أشياء نادرة وغريبة، لكلٍّ منها سبب موجب تام وكاف وبالفعل وبالذات. وملتئمٌ من تلك الأسباب، «لكن الخلق عاجزون عن معرفة تفاصيلها، فكل حادث نادر الحصول من سبب مستمر الوجود فلكثرة الموانع، أو لاختلاف الأسباب، وبما أن الجمهور لا يقف على تفصيل تلك العوائق والموانع، أو تلك الأسباب، يعدها من المصادفات. أما إذا وقف على تفاصيل الأسباب والعوائق، حتى وإن كان وقوعها نادراً، فإنّه لا يعدّها كذلك، كاجتماع الكواكب السيّارة في جزء معين مفروض من الفلك كما ذكرنا من قبل»[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) راجع: الطوسي، نصير الدين: «**مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي**»، منشورات جامعة طهران، ص: ١١ ـ ١٨

د

رأي الميرداماد في التسيير والتخيير

بعد أن أرسى السيّد داماد دعائم الحكمة اليمانية، تطرق إلى البحث والتحقيق في الأحكام والروايات الدينيّة، وانصب اهتمامه في هذا السياق على قضيّة التسيير والتخيير أو الجبر والاختيار، القديمة. وهو يرى أن هذا المبحث يتضمّن جانبين أساسيين، بحيث إن تغيير الرأي في أحدهما، يؤدّي إلى تغيير بنية الآخر: وهما الجزء العقلاني والجزء الروائي. افترض الميرداماد مسبقاً أنّ أدلّة الطرفين متكافئة ومتوازنة، فتصدى لتحليل عقلانيّ لموضوع الجبر والاختيار، فحلل موضوع الإرادة، ومناحي الشرور، وضعف الاستعدادات، وصولاً إلى رأي الشيعة العقلاني بالنسبة إلى هذه المسألة. تحت عنوان «بين الأمرين»، وراجع من ناحية أخرى الأدلّة النقليّة معتمداً التحليل العقلاني للروايات الواردة حول هذا الموضوع، وهو بناء على هذه الروايات، لم يؤيّد مقولة الجبرية المحضة، ولا التخيير المحض، وبخاصة أن المعصومين قد انتقدوا «القدريين». والميرداماد يعتقد أن المصدرين الوحياني، والشهودي يردّان على القدرية (المعتزلة)، وعلى الجبرية (الأشاعرة)، ومن هذه الزاوية يعتبر الميرداماد أنّ الفريقين في زمرة «مجوس» الإسلام. وقد تطرق بعد ذلك إلى ذكر الشبهات، وإزالتها، وأشار في هذا الباب إلى الأدلة النقليّة، ولكنّه لم يبحثها، لأنّ مباني الرِّسالة المذكورة هي الأدلّة العقليّة والقياسيّة، وليس الأدلّة النقليّة.

هـ

رأي المحقق الداماد في مسألة «خلق الأعمال»

بعد أن بحثنا موضوع الجبر والاختيار بشكل مختصر، وأوردنا أدلة الطرفين على المسألة المذكورة في الإسلام، نقلاً عن رسالة «الجبر والاختيار» للخواجة نصير الدين الطوسي، نورد خلاصة نظريّة المحقق الداماد، كما وردت في رسالته «الإيقاظات» التي طبعت في حاشية القبسات في طهران، والظاهر أنّها رسالة مستقلّة في موضوع خلق الأعمال، وهي في كل الأحوال تتضمّن زبدة عقيدة الميرداماد: التي تتلخص بأنّ هنالك فرقاً شاسعاً بين الفاعل الإرادي الفعلي، وبين الجاعل التام لذلك الفعل يقول: «فاعلَمن أنه مزقانٌ ما بيّنٌ، بين الفاعل لفعل ما بالإرادة والاختيار وبين جاعله التام، الموجب بإرادته واختياره المفيض لوجوده ووجود علله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على الإطلاق»[1]... ويكمل بما معناه أن المباشر للفعل هو فاعل لذلك الفعل بالاختيار لغة واصطلاحاً وعرفاً، لدى الجماهير من العامة والخاصة، وليس هو بالجاعل التام الموجب إيّاه بالإرادة والاختيار، إلا إذا كان مفيضاً لوجوده بإفاضته وإفاضة جملة ما يفتقر إليه من العلل والأسباب.

... وبما أنّ الإنسان هو المباشر لفعله، واختياره هو الاختيار

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«الايقاظات»**، ص: ٢٠٨.

الأخير من بين منتظرات الفعل، وآخر أجزائه التامة، فهو فاعل لفعله مختارٌ لأفعاله وأعماله. لكنه ليس هو الذي يفيض وجودَ الفعل وعلله وأسبابه، إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه، وتحقق قدرته واحتياره وسائر ما يتعلّق به ذلك مما يغيب عن عقولنا، ولا تحيط به أوهامنا. وهو ليس الجاعل التام الموجد الموجِب لأفعاله بالضرورة الفحصيّة «التعبير للسيد الداماد»، بل إنّما الجاعل التام الموجِدُ الموجِبُ لكلّ ذرّة من ذرات نظام الوجود بالإرادة والاختيار، ها هو الملك الغنيُّ الحقُّ المفيضُ لعوالم الوجود بقضّها وقضيضها على الإطلاق. .. وفي رأي السيّد الداماد أن ذلك لا يناقض ولا يصادم توسيط العلل والأسباب والشرائط والروابط الفائضة جميعاً من جناب فيّاضيته الحقّة المطلقة. ومن بين هذه العلل الرابطة والأسباب المتوسطة قدرةُ العبد ومنّته وشوقه وإرادته بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله: ومثال ذلك: أنّ الله سبحانه هو المُوجدُ المفيضُ الجاعلُ لذات زيدٍ ووجودِه مثلاً، مع أن أباه وأمّه وغيرهما مما يتوقّف عليه وحولُه في دائرة الوجود، من جملة علله وأسبابه المستندة في سلسلتيها الطولية والعرضية إلى جاعليته التّامّة تعالى شأنه وتعاظم سلطانه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[1] وهذا البيان يوضح ما خفي من كلام الأئمة أن «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بينَ أمرين»[2]، وهذا المعنى أورده الحكماء السالفون الراسخون بقولهم: «الإنسان مضطر في صورة «مختار» أو على العكس: «الإنسان مختارٌ في صورة مضطر». .. وهذا جواب عن القول: «إذا كان الفعلُ من العبد لزم تعدّدُ المؤثّر، وإذا كان من الله سُبحانه لزم الجبر». بقوّةِ هذا الأصل يُماط أذى الشك عن طريق العقل في أمر الدعاء، إذ

(١) سورة القصص، الآية: ٦٨.

(٢) المجلسي، محمد باقر: **«بحار الأنوار»**، ج٥، ص: ١٢.

يُتشكك ويقال: «إذا كان ما يروم الدّاعي بالطلب والسؤال إنجاحَه، مما لم يجرِ القضاء الأزليُّ بتقدير وجوده ولم يتطبّع لوح القدر الإلهيّ بتصوير حصوله، فلمَ الدعاءُ وما فائدته؟ وإن كان مما قد جرى به القلم وتطبَّع به اللوح، فما الداعي إلى تكلفه؟ وأيُّ افتقار إلى تجشّمه؟»، فالجواب: إن الطلب أيضاً من القضاء، والدعاء أيضاً من القدر، وهما من شرائط المطلوب المقتضي، ومن أسباب المأمول المقدر... وقد تكرر ورود ذلك في الحديث عن خزنة الوحي وأصحاب العصمة.

... بعد ذلك يوضح الميرداماد التساؤل حول الإرادة ردّاً على كل من قال: «إذا تأسس أنّ فعل العبد لا يكون إلا بإرادته واختياره عطف النظر ونقل القولُ إلى الإرادةِ نفسها: «هي أيضاً بالإرادة والاختيار وكذلك إرادةُ الإرادةِ وإرادة إرادة الإرادة؟ وهكذا، يلزم في كلّ فعلٍ إرادات متسلسلة إلى ما لا نهاية».. فيقول إن هذا الكلام باطلٌ في نفسه. «فإذا انساقت العلل والأسباب المترتّبة المتأدّية بالإنسان إلى أن يتصوّرَ فعلاً ما ويعتقد أنّه خيرٌ، حقيقياً كان أو مظنوناً، أو أنّه نافعٌ في خيرٍ حقيقيٍّ أو مظنون، انبعث له من ذلك شوقٌ إليه. فإذا تأكّدَ الشّوق وصار إجماعاً، وذلك الذي يُعبَّر عنه بالإرادة المستوجبة اهتزاز العضلات والأعضاء الإرادية؛ كانت تلك الحالة الشوقية الأكيدة المتأكدة حالةً إجماليّة، بحيث إذا ما قيست إلى نفس الفعل، وكان هو الملتفَتَ إليه اللَّحظ بالذات، تلك الإرادة والشّوق، لا نفسَ الفعلِ كانت هي شوقاً وإرادةً بالقياسِ إلى الإرادة من غير شوقٍ آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة. وكذلك الأمرُ في إرادة الإرادةِ، وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب»[1]...

ورداً على اعتراض شرف الدين المسعودي الذي ورد في شرح

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**الايقاظات**»، س: ٢١٠.

الإشارات[1] : «إنّه إذا كان تعقُل ذاتنا نفسَ ذاتنا، فعلمُنا بذاتنا إما أن يكون علمَنا بذاتِنا، وحينئذ يكون هو ذاتنا بعينها، وهلمَّ جَراً في التركيبات غير المتناهية؛ وإمّا أن يكون هو علمنا بذاتنا، ويلزم منه أن لا يكونَ أيضاً علمُنا بذاتنا نفسَ ذاتنا»[2]، قال: كما أن هنالك صورةً علميّةً وجدانيّة وحالة انكشافيّة مُجملة، يفصلُها العقلُ إلى مراتب مرتبة على حسب تضاعف الاعتبارات والالتفاتات، هي العلمُ بالمعلوم، والعلمُ بالعلم بالمعلوم، والعلم بالعلم، ويحكمُ أنّ المراتب اللامتناهية مُضَمّنة بأسرها في تلك الحالة الانكشافيّة بصورة واحدة بسيطة، فكذلك هنا حالة شوقية إجماعيةٌ مُجملةٌ يُفصّلها العقلُ على حسب تضاعف الالتفاتات والاعتبارات، إلى مراتب متسلسلة، مترتّبة هي إرادة الفعل وإرادة إرادة الفعل، وإرادة إرادة الإرادة. .. والترتب هنا متصاعد، كما بين أبعاض الحركة الواحدة المتّصلة المتسابقة إلى مبدأ المسافة، وهناك متنازلٌ كما بين أبعاضها المتلاحقة إلى منتهاها. ... ومن هذا السبيل أمرُ النيّة في العبادة. فالعبادة منويّةٌ بالنيّة، والنيّة منويّةٌ بنفسها وكذلك نيّة النيّة ونيّة نيَّة النيّة إلى حيث يعتبرها الذهن لا بنيّة أخرى مُباينة لنفسها. .. فهي بنفسها كأنها نيّةٌ لأصل العبادة...

.... ويقول كذلك: كما أنّ فعل العبد وإرادته واختياره إياه من القضاء الرّبوبي والقدر الإلهيّ، حَسَب ما أوجبه علمه التامّ القيموميُّ وإرادته الحقّة الوجوبيّة الموجبة لإفاضة الخبرات على طباق استعدادات المواد، وبمقدار استحقاق الماهيات، على ما يقول القرآن: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[3] .. فكذلك المثوبة والعقوبة من القضاء والقدر..

---

(١) الطوسي، نصير الدين: «**شرح الإشارات**»، ج٢، ص: ٣٢١.

(٢) ن.م.ن.ص.

(٣) سورة الرعد، الآية: ١٦.

خاتمة الباب الثاني

وفي الختام لقد استحق هذا العالم الألقاب التي أطلقت عليه فهو فعلاً يستحق الثناء والتقدير على الرغم من تقصير العلماء والتاريخ بحقه، فمدده العلمي والفكري هو إرث سيتوارثه الأجيال جيلاً بعد جيل فعبقريته ونبوغه لا حدود لهما، فهو صاحب مدرسة فلسفية لا نظير لها، وهذا ما لمسناه في الباب الثاني حيث ناقش كل مسألة فلسفية بعقلانية واعية وجرأة متناهية وبعيدة عن الزيف، فهو أول من تحدّث عن الحكمة اليمانية على الرغم من تجاهل المصادر الحديث عنها، هذه المسألة هي التي جعلته واحداً من أعظم الفلاسفة المسلمين فالهدف الذي توخاه منها هو التوفيق بين المعطيات العقلانية والتعاليم الشرعية، فقد كان يسعى لتأسيس نظام فلسفي يتمتع بإيجابيات الأنظمة الفلسفية السابقة وعناصرها القوية والخالية من العيوب. ولعل مردّ ذلك كله وقوعه تحت تأثير حكمة الإشراق.

فالميرداماد وكما هو معلوم إشراقي النزعة إلى حدٍّ كبير ويمكن تلمس كل ذلك في مصنفه الشهير «القبسات»، وحتى مسألة البداء على الرغم من أنها من غوامض المسائل الإلهية وعويصات المعارف الربانية، فقد استطاع هو وحده إيضاح هذه القضية ومواجهة العلماء والرد على انتقاداتهم بنظريات وفرضيات حكيمة. كما وتعدّ مسألة أصالة الماهية إحدى النظريات الخاصة بالميرداماد، وقد لمسنا ذلك من خلال اعتباره

الوجود الحقيقي شيئاً ثابتاً ومحققاً، في حين أنّه يعدّ وجود الموجودات أمراً اعتبارياً وانتزاعياً وغير أصيل، فهو أول من طرح هذه المسألة وعالجها متوخياً من وراء ذلك مواجهة نظرية العرفاء حول أصالة وجود الحق ووحدانيته وقد تبعه في ذلك وسلك نهجه صدر المتألهين الشيرازي.

وقد لاحظت في ختام هذا الباب اهتمامه بمسألة الجبر والاختيار اهتماماً بالغاً حيث ردّ على التساؤلات الخاصة بها كافة.

لقد برع الميرداماد فعلاً في طرح أفكاره الفلسفية متجاوزاً كل التحديات والصعوبات لإيصال آرائه ونظرياته، التي يؤمن هو وحده بحقيقة صوابها، على الرغم من مخالفة الآخرين لها، ليبقى شعلة وضّاءة في سماء الفلسفة الإسلامية، فكما يقال الغاية تبرر الوسيلة.



الباب الثالث

الحدوث الدهري

- تمهيد الباب.
- الفصل الأول: التقدم والتاخر.
- الفصل الثاني: نظرية الحدوث الدهري عند الميرداماد.
- الفصل الثالث: الأدب والشعر عند الميرداماد.
- الفصل الرابع: الميرداماد طبيباً.
- خاتمة الباب.

تمهيد الباب

كان الميرداماد واحداً من الذين أدركوا الأهمية القصوى لمسألة الحدوث الدهري، لا سيّما وأنّ هذه المسألة كانت مثار جدل متفاقم بين الفلاسفة والمتكلمين، وهذا ما دفعه لوضع حدٍّ لهذا الصراع القائم، فتدخّل آملاً إنهاء هذه الحرب الخاسرة بين الفريقين. كان يعتقد أنَّ الفلاسفة والمتكلمين حين يتفقون حول هذه المسألة، سيتّفقون أيضاً على مسائل فلسفية أخرى، لذلك طرح هذا الفيلسوف الفذّ، لفضّ كل أشكال النزاع المتقدم ذكره، نظرية لا يمكن عدّها أو اعتبارها من جنس الحدوث الزماني الذي قال به المتكلمون ولا من نوع الحدوث الذاتي الذي قال به الفلاسفة، فكان أن سمّى نظريته هذه بالحدوث الدهري وشرحها في ثنايا آثاره.

ولأجل هذا السبب صنف كتاباً أسماه «القبسات» حيث أكد فيه أن إقامة البرهان العقلي على إثبات حدوث العالم، كان مشكلة المشاكل وظلت قاعدة التفكير في هذا السبيل غير مسبوقة، وهو يعتقد كذلك أن أيّا من الحكماء الكبار طيلة التاريخ لم يتمكن من إيجاد حلٍّ لهذه المسألة إلى أن اعترف أكبر فلاسفة العالم الإسلامي الشيخ الرئيس ابن سينا بأن هذه المسألة جدلية الطرفين؛ وكون إحدى المسائل جدلية الطرفين معناه أن لا أحد من طرفي المسألة أقام برهاناً حاسماً عليها، ولم تكن أدلة الاعتبار لدى أحد الطرفين أشد استحكاماً من أدلة الطرف الآخر.

من هنا ركّز الميرداماد على هذه النظرية كونها تشكل إحدى أهم نظرياته الأصلية أو بمعنى آخر نظرياته الإبداعية المبتكرة فبعض الباحثين في الفلسفة الإسلامية في السنوات الأخيرة قد عالجوا بعض نقاط هذه النظرية، وكانت أبحاثهم، إما مختصرة، وإما أنها لم تفِ المسألة حقها كما يجب، وهكذا قرر الميرداماد أن يبحث هذه المسألة بتفصيل أكبر وأن يتطرق إلى تحليل النقاط الأساسية المثيرة فعلياً للإشكاليات لتوضيح معناها الواقعي، مع الأخذ بعين الاعتبار سياقها التاريخي، وهذا ما لمسناه فعلياً في أكثر مصنفاته، التي كان محورها الأساسي إثبات هذه النظرية الفلسفية، فآراؤه الخاصة بهذه المسألة كانت مبتكرة وإبداعية مثل التقدم الدهري والتقدم السرمدي، وتبعاً لهما الحدوث الدهري والحدوث السرمدي؛ وفي هذا ردّ على أن آراء القائلين بها كانت قليلة وغير مفصلة، وهي الأقوال الشاذة والنادرة والمخالفة للمشهور، كالقول بانحصار المقولات في اثنتين حتى أن الطرق التي عرضها لحل بعض المشكلات والمفصلات، كانت كافية ومقنعة لإزالة التناقض عن القضايا التي يبدو أنها متناقضة.

وقد خُصِّص الباب الثالث لا بل القسم الأكبر من هذه الدراسة لطرح نظرية الحدوث الدهري وإثباتها فلسفياً بأسلوب الفلسفة المشائية في ساحة البحث والبرهان، بعد ما رفض العديد من الفلاسفة والمتكلمين مناقشتها، فهم يعدّونها إحدى المشاكل العويصة التي تثير إشكالية هم بغنى عنها.

وفي هذا الباب أيضاً ناقش الميرداماد مسألة فلسفية أخرى هي مسألة التقدم والتأخر أو السبق واللحوق؛ وقد سعى جمع من الفلاسفة إلى مناقشتها بصورة واضحة وجلية على الرغم من الاختلاف من ناحية عددها. فالبعض رجّح أن هناك خمسة أنواع من التقدم والبعض الآخر

أشار إلى وجود ثمانية، وقد توصل المناقشون لهذه المسألة إلى نتيجة تعبر عن وجود فروقات حاصلة وكبيرة بين التقدم والتأخر مستندين في ذلك إلى آرائهم وتحليلاتهم.

وقد تمّ تقسيم هذا الباب إلى فصلين رئيسيين: الأول بعنوان التقدم والتأخر، أما الثاني فعنوانه نظرية الحدوث الدهري عند الميرداماد.

وقد تضمّن الفصل الأول ثلاثة مباحث حيث تم في المبحث الأول تعريف مفهوم التقدم والتأخر وأقسامه، حيث ذكر المرحوم اللاهيجي في توضيحاته في «الشوارق» تسعة أقسام مع عرض مفصل لآراء الفلاسفة، أمثال الإمام الفخر الرازي، والخواجة الطوسي، والقطب الشيرازي والملا صدرا، وقد تراوحت آراؤهم ما بين مؤيد ومعارض.

أما المبحث الثاني فخصّص لتعريف مفهوم الزمان حيث أورد العلماء عدة تعاريف. فبعضهم عدَّ الزمان هو «الفلك الأعظم»، أما البعض الآخر فاعتبر أن الزمان هو «حركة الفلك الأعظم» وتم في هذا المبحث أيضاً طرح لآراء العلماء حول الزمان، وهم يستندون في ذلك إلى نظريتَي أرسطو وأفلاطون. مع العلم أن نظرية أرسطو هي الأرجح حيث أعطى تفصيلاً دقيقاً ومفصلاً عن الزمان الذي هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، بعكس أفلاطون الذي نظر إلى الزمان وقدّمه بصورة سرمديّة مع الأخذ بعين الاعتبار أن مفهوم الزمان تعرض لانتقادات عديدة حول ماضيه وحاضره ومستقبله.

أما المبحث الثالث والأخير فشرح مفهوم الحدوث والقدم وآراء المتكلمين الخاصة به، وخاصة في ما يتعلق بإثبات أيّ قسم من أقسام الحدوث.

أما الفصل الثاني من هذا الباب وهو الفصل الأهم فتناول نظرية

الحدوث الدهري عند الميرداماد وقد قُسِّم إلى أربعة مباحث أيضاً: تم في المبحث الأول تعريف مفهوم الحدوث الدهري مع شرح معانيه اصطلاحياً ولغوياً، وكيفية إثباته عبر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة المعصومين من خلال الروايات الدالة على إثبات هذا الحدوث.

وفي المبحث الثاني تم شرح أقسام الحدوث: الذاتي والاسمي والزماني وموقف الفلاسفة والمتكلمين منه.

أما المبحث الثالث فقدم لمحة تاريخية عن نظرية الحدوث الدهري، وعن الدوافع والأسباب الكامنة وراء بحث الميرداماد في معظم مسائل قدم العالم وحدوثه، مع الإشارة طبعاً إلى عقائد الفلاسفة التي طُرحت ونوقشت بهذا السياق.

أما المبحث الرابع والأخير فركز على الحدوث الدهري في فكر الميرداماد، الذي يعدّ أساس عقائده الفلسفية في معظم مصنفاته بتعابير وتوضيحات مختلفة، والهدف منه هو إبطال الزمن الموهوم، الذي كان فرضية معظم المتكلمين في إثبات حدوث العالم، وإثبات الحدوث الدهريّ للعالم من خلال البراهين، وذلك للقضاء على جدلية طرفي مسألة حدوث العالم وقِدمه، الذي تصوره ابن سينا. هذا وتم في هذا المبحث أيضاً مناقشة نظرية الكمون والبروز التي نسبت إلى النظام إبراهيم بن سيّار أحد متكلمي المعتزلة، وهي تتلخص في أن الخالق المتعال خلق جميع الموجودات دفعة واحدة، ولم ينتظر الزمان المناسب ليخلق كل موجود في زمان معين أو ساعة معينة، وقد حول الميرداماد رأي النظام هذا برؤيته الفلسفية العميقة إلى نظرية الحدوث الدهري، حيث أخرجه بصورته الفلسفية المقبولة.

وإلى جانب هذه النظرية هناك قضية أصالة الحركة القطعية والتوسطية، والتي قسمها الفلاسفة إلى حركة توسطية وحركة قطعية، وقد قدّم الميرداماد براهين عديدة لإثبات أصالة هاتين الحركتين.

أما أصعب المسائل الفلسفية وأعقدها فهي مسألة علم الباري تعالى والتي تكمن صعوبتها في عدم استطاعة أذهان البشر وعقولهم القاصرة إدراك حقيقة هذا العلم. وقد استرشد الميرداماد لإثبات منهج هذا العلم بالعرفاء، فهو يقول بوجود مراتب لعلم الله عز وجل، وقد عبّر عنها مستخدماً المصطلحات والتعابير القرآنية بالقضاء والقدر أو باللوح والعلم والكتاب وأمثالها، وينتهي المبحث الرابع بعرض العقد والعقبات الثلاث التي تعرض لها هذا المقام.

واما الفصل الثالث: حول الأدب والشعر عند الميرداماد ونتطرق إلى الشعر الفارسي في العصر الصفوي.

والفصل الرابع والأخير: خصصته تحت عنوان الميرداماد الطبيب.



الفصل الأول

التقدم والتأخر

- مدخل:
- **المبحث الأول: مفهوم التقدم والتأخر.**

أ ـ تعريف التقدم والتأخر وأقسامه.

ب ـ آراء الفلاسفة في التقدم والتأخر.

- **المبحث الثاني: ماهية الزمان.**

أ ـ مفهوم الزمان.

ب ـ آراء العلماء حول الزمان.

ج ـ نقد نظرية الزمان وأدلته.

- **المبحث الثالث: الحدوث والقدم.**

أ ـ مفهوم الحدوث والقدم.

ب ـ آراء الحكماء والمتكلمين حول الحدوث والقدم.

مدخل

التقدم والتأخر أو السبق واللحوق كما أُطلق عليها مسألة فلسفية، نالت حيزاً مهماً من اهتمامات الميرداماد، ومن قبله عدد من الفلاسفة الآخرين أمثال ابن سينا والخواجه الطوسي والفخر الرازي والقطب الشيرازي، حيث سعوا جميعهم إلى تقديم صورة واضحة ومفصلة لإيضاح معالمَ هذه المسألة، سواء من حيث معناها أو أنواعها. فالبعض رجّح أن هناك خمسة أنواع من التقدم، في حين أن البعض الآخر أشار إلى وجود ثمانية أنواع. فهناك تقدم بالمكان والزمان وبالشرف والفضيلة، وبالطبع بالعلية لتشكل بحدّ ذاتها سلالة تكاملية، وحتى التأخر ارتبط أيضاً بالتقدم فعند وجود أي متقدم طبعي يفترض أن يتواجد متأخر طبعي، وقد حاول هؤلاء الفلاسفة تبيان الفروقات الحاصلة بين التقدم والتأخر كلٌّ بحسب رأيه وتحليله، ليصلوا إلى نتيجة مفادها أن هناك فارقاً كبيراً بين المسألتين، فالعلة الفاعلية موجودة دائماً وبعكس المعلول المنعدم وجوده.

أما في ما يتعلق بمفهوم الزمان، فقد أجمع العلماء على وجود عدة تعاريف، له إلا أن التعريف المشهور هو: أنَّ الزمان هو حركة الفلك الأعظم باعتبار أن الزمان غير قار [لا يبقى على حال] وكذلك الفلك غير قار، مع العلم أن هناك نظريات يونانية قديمة ثبت رجحانها على نظريات القدماء بسبب إعطائها التعبير الواضح والمفصَّل والدقيق

عن الأرسطية. هذا وقد تعرض مفهوم الزمان لانتقادات عديدة ولعل أبرزها أنه لم يكن شاملاً جميع الموجودات، فالزمان هو أمر اعتباري وموهوم ولا وجود له. ولن ننسى هنا ذكر اختيار الميرداماد لطريق آخر ألا وهو نظرية الحدوث الدهري، وذلك لإزالة الإشكالية المعروفة أي ربط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت. وقد تنوعت آراء الحكماء والمتكلمين حول الحدوث ما بين مؤيدٍ ومعارض، وقد حاول الخوانساري الرد على الميرداماد من خلال رسالة خاصة محاولاً تصحيح هذا المذهب الفاسد [برأيه]. فالميرداماد حاول دائماً وأبداً في نومه ويقظته إثبات نظرية الحدوث الدهري والرد على الشبهات المثارة حولها.

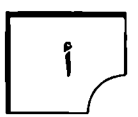
ولعل الرد المناسب على كل ما تقدم وتبيان الحقائق، سيتم من خلال هذا الفصل الذي أُدرج في مباحث ثلاثة:

- المبحث الأول: تناول تعريف التقدم والتأخر مع ذكر أقسامه وأنواعه وموقف العلماء والفلاسفة منه.
- المبحث الثاني: تناول ماهية الزمان من حيث تعريفه وعرض آراء الحكماء حوله، إضافة إلى الانتقادات التي وُجّهت إليه.
- المبحث الثالث: تناول مفهوم الحدوث والقدم، مع عرض آراء الحكماء والمتكلمين حوله، المؤيِّدة والمعارِضة.



المبحث الأول

مفهوم التقدم والتأخر



تعريف التقدم والتأخر وأقسامه

أُطلق على التقدم والتأخر أيضاً لفظاً السبق واللحوق، وقد عبّر ابن سينا عنهما على النحو التالي: «إذا كان السبق واللحوق قد استُعملا في اتجاهات متنوعة، وأُطلقا على الوجوه المختلفة، ولكن من الممكن أنها كلها تندرج تحت معنى جامع تشكيكي، بمعنى أن كل ما هو ثابت للاحق وللمتأخر، يكون ثابتاً أيضاً للسابق والمتقدم، لكن ليس كل ما هو ثابت للسابق يكون متحققاً للاحق، وإنما اللاحق يفتقد إلى بعض الأشياء الموجودة في السابق»[1].

لا يجب أن يُعَدَّ تعريف ابن سينا هذا مقفلاً بلحاظ معين، وإنما كان قانوناً كليًّا، سارياً في جميع أنواع السبق واللحوق. يمكن أن لا يعد هذا التعريف كافياً بصدد أجزاء الزمان، وأن ينتقد من حيث أنَّ الأجزاء السابقة للزمان لا تزيد عن أجزائه اللاحقة.

---

(١) ابن سينا: «**إلهيات الشفاء**»، ص: ٤٦٤.

ما من شك في أن التقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية، أو السبق واللحوق هي معانٍ مجردة، لكنَّ منشأ تجريدها موجود في الخارج. أي أنّه ما لم يكن في صلب العالم واقعيات، فإنّ القبلية والبعدية وغيرها من المصطلحات المذكورة لا يتم تصورها في الذهن. ولا يجب القول إنها أمور اعتبارية صرف، وليس لها أي نوع من الوجود الخارجي، لكنَّ اتصاف المتقدم بالتقدم، والقبلي بالقبلية وأمثالهما هو أمر خارجي، كاتصاف الشيء بالوجوب والإمكان.

أقسام التقدم والتأخر:

يقول ابن سينا: المشهور بين الناس من أنواع التقدم والتأخر، ما له الأقدمية بلحاظ الإدراك العام، فالتقدم والتأخر في المكان والزمان[1].

لقد ذكر ابن سينا والخواجة الطوسي خمسة أنواع من التقدم، وذكر صدر المتألهين ثمانية أنواع، والمرحوم اللاهيجي في توضيحاته في «الشوارق» ذكر له تسعة أقسام بحسب التالي[2].

١) التقدم والتأخر في الرتبة: كتقدم الإمام على المأموم.

٢) التقدم والتأخر في الشرف: كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان.

٣) التقدم والتأخر الزمانيان: كتقدم أحداث الأمس على أحداث اليوم.

٤) التقدم والتأخر الطبعيان: كتأخر المعلول على العلة الناقصة.

٥) التقدم والتأخر العليان: كتأخر المعلول على علته التامة.

٦) التقدم والتأخر بالتجوهر: كتقدم أجزاء الماهية على الماهية نفسها.

---

(١) م. ن. ص. ن.

(٢) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، دار حجت، طهران، ١٣٨٠هـ.ش/ ٢٠٠١م، ص: ٣٨.

٧) التقدم والتأخر الدهريان: كتقدم عالم التجرد والعقلي على عالم المادة.

٨) التقدم والتأخر الحقيقيان والمجازيان، وهذا النوع من التقدم يشبه تقدم الوجود على الماهية، لأن للوجود تقدماً حقيقياً على الماهية، بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٩) التقدم والتأخر بالحق مثل: تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها. والتقدم والتأخر بالحق يختلفان عن التقدم والتأخر العلّيّيْن، والفرق بينهما أن وجود العلة يكون بنفسه، ووجود المعلول يكون بغيره، وعلى هذا الأساس صوَّرَ التقدم والتأخر العليان بين ذات العلة وذات المعلول، وقيل إن العلة في وجوب وجودها نفسه متقدمة على المعلول، والمعلول في وجوب وجوده نفسه متأخر عن العلة؛ لكن بناء على أصول «الحكمة المتعالية» التي وضعها صدر المتألهين الشيرازي، «ليس للمعلول وجود مستقل عن العلة، وإنما وجوده في العلة، وهو محسوب من شؤون العلة ومراتبها، وفي هذا الرأي لا يكون تقدم العلة على المعلول تقدم وجود مستقل على وجود آخر، وإنما هو نوع آخر من التقدم، يسمى التقدم بالحق»[١]. يعتقد الميرداماد «أن السبق وتقدمه الحقيقي الخارجي، هو تجريد لتقدم وتأخر شيئين في الوجود الخارجي ـ وبتعبير آخر الانفكاك الحقيقي ـ والتقدم والسبق هذان يتحققان في السبق الدهري والسبق السرمدي، المرتبطان بنفس الأمر وبصميم واقع الوجود»[٢].

❑ ❑ ❑

---

(١) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٣٩.

(٢) الميرداماد، محمدباقر: **«صراط المستقيم»**، ص: ٤٨.

ب

آراء الفلاسفة في التقدم والتأخر

الإمام فخر الرازي:

هذه المرة لا نلاحظ أي فكرة من أفكار ابن سينا في بيان الإمام فخرالرازي، لأنه يقول بدون تسويغ سلسلة مراتب هذه التقدمات:

«إن تقدم شيء على شيء آخر، يكون على خمسة أنواع: أحدها تقدم العلة على المعلول، كتقدم الشمس على الضوء وهذا التقدم ليس زمانياً....

القسم الثاني، هو ما يسمى التقدم بالذات وهو على هذا النحو: إن الاثنين غير معقول بدون الواحد....

القسم الثالث، هو التقدم بالشرف والفضيلة كالقول إن العالم متقدم على الجاهل.

القسم الرابع، هو التقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم.

القسم الخامس، هو التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن»[1].

---

(١) الفخر الرازي: «البراهين» طبع جامعة طهران، ١٣٤١هـ ش / ١٩٦٢، ج١، ص: ١٠.

لكن الإمام فخرالرازي بعد هذا التوضيح، ولعدم كفاية الأنواع المذكورة و بصدد تقدم الباري تعالى على العالم، قال: «بنوع سادس من التقدم، «ليس من جنس أي نوع من الأنواع الخمسة المذكورة، وإنما هو شبيه بتقدم الزمان الماضي على المستقبل»[1].

الخواجة الطوسي:

أما الخواجة الطوسي فإنه اعتمد في دراسته لأنواع التقدم على منهج ابن سينا، فوضح أنواعه الخمسة على النحو التالي: «١ ـ التقدم بالزمان؛ ٢ ـ التقدم بالمكان (بالرتبة أو الوضع)؛ ٣ ـ التقدم بالشرف؛ ٤ ـ التقدم بالطبع؛ ٥ ـ التقدم بالعلِّيّة»[2].

النوع الآخر سمي من هذه الناحية: التقدم بالذات، وهو الذي يحتاج إلى الغير في التحقق الذاتي، بعبارة أخرى: إن المتأخر الطبيعي والعلي كلاهما يحتاج في التحقق والوجود إلى الغير، لذا فإن التقدم بالطبع وبالعلية يكون ذاتياً.

القطب الشيرازي:

تفتقد التقسيمات التي قال بها العلامة قطب الدين الشيرازي للأنواع الخمسة من التقدم إلى تلك السلالة التكاملية التي تتميز بها مقولة ابن سينا، لأنه اعتمد الجانب المنطقي المتكلف. فهو في البداية قسمها إلى قسمين: بمعنى أن المتأخر والمتقدم إما أنهما يجمعان معاً أو لا: فإذا كان جمعهما ممتنعاً يكون التقدم والتأخر زمانيين. في الحالة الأولى

---

(١) ن.م.، ص: ١١.

(٢) نصير الدين، الطوسي: «**شرح الإشارات**»، مطبعة الحيدري، طهران، ١٣٧٩هـ ش/ ٢٠٠٠م، ص: ٠١١.

إذا كان الاثنان يمكن أن يجمعا أو يبحث فيهما عن اعتبار معتبر أو لا. فإذا كان مرتبطاً بالاعتبار فيقال إنه متأخر بالرتبة أو متأخر بالوضع، وذلك إما بحسب المكان كصفوف المجلس، أو بحسب غير المكان كتقدم الأجناس على الأنواع، شرط أن يكون مبدأنا المفترض من ناحية الجنس. وإن لم يكن بحسب الاعتبار في تلك الحالة يكون متأخراً، أو محتاجاً إلى التقدم، أو لا. يسمى الوجه الأول، التقدم بالذات في التقدم بالذات، إذا كان المتقدم علة تامة للمتأخر يسمى المتأخر بالعلية، وإن لم يكن علة تامة يسمى المتأخر بالطبع، والثاني التقدم بالشرف[1].

في الفرق بين التقدم العلي والتقدم الطبعي، رأي الخواجة ورأي القطب الشيرازي واحد.

كلاهما «يقول بأن المتقدم والمتأخر العليين متلازمان في الوجود والعدم، لكن التقدم والتأخر الطبيعيين ليسا متلازمين إلا في الوجود، وهما غير متلازمين في العدم، بمعنى أن العلة والمعلول ينوجدان معاً، وبانتفاء أحدهما يصبح الآخر معدوماً. أما المتأخر الطبعي فإنه ينوجد في المكان نفسه مع متقدمه، لكن ليس من الضروري أنه كلما وجد متقدم طبعي أن ينوجد متأخر طبعي»[2].

وكثيراً ما استخدم «التأخر بالطبع» لمعنى مشترك، لكن التأخر بالمعلولية خصص للتأخر بالذات فقط، على النحو الذي عمل به الشيخ الرئيس في قسم «قاطيغورياس» في الشفاء.

وفي أثناء ذكره للتقدم بالعلية يقول: «وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية»[3].

---

(١) ن.م. ص: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) م. ن. ص: ١١٠.

(٣) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٤٤ نقلاً عن الشفاء.

لكن ابن سينا في الإشارات، سمى ما هو مشترك بصورة محققة «التأخر بالذات»، وبرهانه هو ذاك الذي أورده بصدد التأخر بالطبع أي مثل المفتاح وحركة اليد. وهذا نفسه نوع من العلة، التي هي بناء على أصل التأخر معلولة للعلة، والتأخر الطبعي في هذا المثال يكون متأخراً ذاتياً.

إذاً بناء على ذلك فإن التأخر بالذات يصبح مشتركاً بين معنيي التأخر الطبعي والتأخر المعلولي.

وقد وضع قطب الدين الرازي في الفرق بين التقدم الطبعي والتقدم العلي، فارقاً كبيراً حيث يقول: «بين التقدم الطبعي والتقدم العلي معنى مشترك عام وخاص، لأن المتقدم والمتأخر: العلي والمعلولي، متلازمان في الوجود والعدم، لكن الوجود المتأخر الطبعي يستلزم الوجود المتقدم، والعكس ليس صحيحاً»[1].

يوضح القطب الشيرازي رأيه على النحو التالي: «في التأخر العلي العلة التامة غير معتبرة. وإنما يتبين من مثل المفتاح وحركة اليد الذي أورده الشيخ الرئيس شاهداً، أن العلة الفاعلة منظورة، ومن هنا فإن المتأخر بالعلية على المتأخر بالطبع ليس مطلقاً (أي بين التقدم الطبعي والعلي، العموم والخصوص مطلقان)»[2].

في نظرنا النقطة الأساسية لدى القطب الشيرازي لا تخلو من شيء من الدقة، لأن المثال المذكور من الأمثلة التي تتبادر إلى الذهن بسرعة، وقد استخدمها ابن سينا لأنه إن لم يكن المقصود هو العلة التامة، يكون

---

(١) الطوسي، نصير الدين: **«شرح الإشارات»**، ص: ١١.

(٢) ن.م.ن.ص.

التلازم بين المتقدم والمتأخر في الوجود بلا معنى، لأنه كثيراً ما تكون العلة الفاعلية موجودة أما المعلول فغير موجود. مثلاً: الكرسي لا يصبح جاهزاً بمجرد وجود النجار. فيجب إذاً مراعاة ذكر العلة التامة، ليكون المتقدم والمتأخر في شق التلازم الوجودي والعدمي، صحيحين، علماً أنه يصدق في تلازمهما العدمي الوحيد الجانب (فقط من ناحية العلة الفاعلية)، أي أنه إذا حذفنا العلة الفاعلية، يحذف المعلول، لكن إذا حذف المعلول، فإن العلة الفاعلية لا تنعدم. الفرق الآخر الذي وضعه الخواجة بين التقدم الطبعي والتقدم العلي، «أن الاجتماع الوجودي للمتقدم والمتأخر العليين في زمان واحد واجب، لكن في الطبعي، الاجتماع ليس واجباً، وإنما يمكن أن يكون كذلك ومن زاوية الوجوب واللاوجوب هذه (أي الامكان[1] . يحكم ابن سينا بأن المعنى المشترك بين الاثنين يوجد على سبيل الإمكان، ويكون شاملاً للوجوب ولعدم الوجوب[2].

للعلامة قطب الدين الشيرازي عبارة جميلة بالفارسية حول الفرق بين التقدم بالذات والتقدم بالطبع بما معناه: «الفرق بين التقدم بالذات والتقدم بالطبع، حين يستوجب ما هو بالذات وجوب متقدم وجوداً متأخراً يكون واجباً، وما هو بالطبع الذي يستلزم من العدم المتقدم عدماً متأخراً، لكن الوجود المتقدم لا يستلزم وجوداً متأخراً، بل من الممكن أن يلي الوجود المتأخر الوجود المتقدم وليس منه، لأن للمتقدم صورة الكرسي له»[3].

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٤٦.

(٢) ن.م.، ص: ٤٧.

(٣) الشيرازي، قطب الدين «**درة التاج لغزة الديباج**» ط. مجلس الشورى، طهران ١٣١٧هـ ش/ ١٩٣٨م، ج٣، ص: ٣٠.

لقد راعى قطب الدين الشيرازي في تصنيف التقدم والتأخر جانب الاحتياط حيث يقول: يطلق التقدم والتأخر على معانٍ عديدة.وقال أيضاً: «التقدم والتأخركلاهما لاحق للزمان بذاته ولاحق غيره بسببه»[1]، ويذكر بعد ذلك بعضها، لكنه لا يذكر التقدم المكاني، وإنما التقدم بالرتبة، ونوعين منه: التقدم بالرتبة الطبعي، والتقدم بالرتبة الوضعي، وهذا الأخير يشمل التقدم المكاني مضافاً إلى معنى أوسع لأنه فضلاً عن استخلاص مفهوم التقدم المكاني، يستخدم أحياناً بصدد غير المكاني. مثلاً: إذا تقرر أن يتقدم شيء على شيء آخر في حال كان هذا الشيء الأخير متقدماً من حيث القرب من المبدأ المكاني، ويذكر كمثال على التقدم بالرتبة الوضعي (تقدم الإمام على المأموم). في هذا المثل، إن لم نأخذ المحراب مبدأ وأخذنا عكسه أي باب الدخول إلى المسجد مبدأ، سيتقدم المأموم على الإمام تقدماً مكانياً. لأن الوضع المقرر هو أن الإمام يتقدم على المأموم، يقال طبقاً لهذا الأصل إن التقدم الوضعي يكون معناه أوسع بكثير من معنى التقدم المكاني[2].

في حين أن الفخر الرازي أورد هذا المثال شاهداً على التقدم المكاني فقط، ولم يأخذ التقدم بالرتبة مطلقاً بعين الاعتبار، وليس ما يدعو إلى النقد، طالما أننا اعتبرنا الرتبة مكاناً، لكن إذا أخذناها بمعنى المقام والمنزلة، كقولنا: فلان عالي الرتبة، فذلك لا يتوافق مع مثال القطب الشيرازي (الذي ضرب مثالاً تقدم الصف الأول على الصف الثاني)، كذلك لا يصدق على التقدم المكاني، كما ورد في مقولة الإمام فخرالرازي، وإنما هي أكثر انسجاماً مع مقولة التقدم بالشرف.

بنظرنا بالنسبة إلى القسم السادس الذي يذكره الإمام فخرالرازي،

---

(١) ن.م. ج٣، ص: ٦٠.

(٢) راجع: ن.م.، ج٣، ص: ٦١.

يسمى الميرداماد في كتاب القبسات الإمام فخر الدين إمام المشككين، منتقداً قوله المذكور، لأنه إذا كانت أجزاء الزمان متماثلة في الماهية، إذا ما هي جدوى أو لزوم أن يتقدم أحدها على الآخر، وإن لم تكن متماثلة في الماهية ومركبة من أجزاء متصلة، فإن تركيبها من آنات قد حصل من قبل، ولا يعود هنالك من حقيقة متصلة[١].

ومن ثم يجيب عن هذه الشبهة التي لا أساس لها، ناقلاً جواب الخواجة الطوسي أو بحسب تعبير الميرداماد «خاتم المحصلين» الذي كان قد قاله في شرح الإشارات، «القائل إن اتصال حقيقة الزمان لا تتجزأ إلى أجزاء إلا في الوهم، وهنا أيضاً (أي في الوهم)، فإن التقدم والتأخر يبدوان بمنزلة عرضين يعرضان لتلك الأجزاء، وذلك بصدد أمور تتمتع بالاستقرار مقارنة مع عدم الاستقرار كالحركة»[٢]. في هذه الحال لا نحتاج إلى القول إن اليوم متأخر عن الأمس لأن نفس هاتين الكلمتين تتضمنان معنى التقدم والتأخر.

يقول قطب الدين الشيرازي في مكان آخر: «وتقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان، لأن الزمان لا يكون زماناً، وإنما وقته تقدم بالطبع، أي في طبيعة الأجزاء الاعتبارية للزمان (مثلاً الأمس واليوم) يوجد مفهوم التقدم والتأخر»[٣]، كذلك فإن هذا الأمر يفهم في نفس وطبيعة العددين.

إذاً هذه الجملة للإمام فخرالرازي وهي «تقدم الزمان الماضي على الزمان الحاضر في القسم السادس، مغاير لتلك الأقسام الخمسة»[٤]

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٦٣.

(٢) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٤٧.

(٣) الشيرازي، قطب الدين: «**درة التاج لغزة الديباج**»، ج٣، ص: ٣٠ ـ ٣١.

(٤) الفخرالرازي: «**البراهين**»، ص: ١٠.

ليست صحيحة. الانتقاد الآخر لتقسيم الفخرالرازي، هو أنه فضلاً عن عدم ذكره للتقدم الطبعي، فإنه قد عد التقدم العلي منفصلاً عن التقدم الذاتي، ونوعاً مستقلاً. في حين أن الأصل كان التقدم الذاتي، ونوعاه هما التقدم العلي والطبعي[1]. إصرار الكاتب على ذكر الانتقاد لكلام الإمام فخرالرازي لفساده، نسبة لما قاله عن نوع تقدم الباري تعالى على العالم، بحسب اعتقاده وإقراره، وسنرد على ذكر ذلك في الموضع المناسب من البحث.

الملاصدرا:

يقول صدر المتألهين: إن التقدم والتأخر في معنى ما يُتصوَّر على وجهين: أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً، كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإن القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المتعصبة لذاتها، لا بأمر آخر أن يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر، فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم، كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي[2]. ولكن الحكماء بأثر التحقيق ودقة النظر، كان لديهم حوالى ثلاثة عشر نوعاً معلوماً من التقدم والتأخر، تعود كلها إلى خمسة أنواع متفق عليها لدى جميع أساطين الحكمة، وهذه الأنواع الخمسة هي عبارة عن:

١ ـ التقدم في المكان، ٢ ـ التقدم في الزمان، ٣ ـ التقدم في الرتبة والشرف، ٤ ـ التقدم في الطبع، ٥ ـ والتقدم في العلة.

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٤٨.

(٢) راجع: السجادي، جعفر «**قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**»، ص: ١٤٢.

بحث ابن سينا في طريقة توصل الفكر الإنساني إلى الأقسام المذكورة من التقدم بالنحو المطلوب، بحيث من الملائم هنا أن نورده: «من أقسام التقدم والتأخر المدركة عموماً، التقدم والتأخر في المكان والزمان... والتقدم بين أمور معدَّة بنظْم معين، سيكون هو نفسه التقدم في المكان»[1]. فما هو أقرب إلى المبدأ المحدود من المناسب والملائم أن يوضع في ما تلا هذا المبدأ، ليس من حيث كونه لاحقاً ومتأخراً، وما هو بعيد من هذا المبدأ لا يكون مقره تلو هذا المبدأ، في حال أن ذلك الشيء القريب قبله متعلق بذاك المبدأ ومقره قربه. والتقدم في امتداد الزمان يكون على هذا النحو بالنسبة إلى ذاك الآخر الذي افترض أنه المبدأ وسيُشاهد الاختلاف مع تغيير المبدأ إلى الماضي والحاضر. ومن ثم سينتقل فهم الإنسان للتقدم والتأخر في المكان والزمان، فيتطرق إلى معنى أشمل وذلك عبارة عن أنه يقال لكل ما هو أقرب إلى المبدأ المحدود (مع أن ذلك المبدأ لم يكن مكاناً أو زماناً، وذلك القرب لا يكون أيضاً مكانياً أو زمانياً).

من أنواع التقدم والتأخر الأخرى، تقدم الجنس على الفصل الذي هو بحسب تعبير صدرالمتألهين تقدم بالتجوهر (أو السبق بالماهية). وفي شواهد تقدم الربوبية استخدم أيضاً مصطلحي التقدم بالحق والتقدم بالحقيقة.

أضاف الميرداماد إلى أنواع التقدم المذكورة التقدم الدهري، ويكون هذا التقدم هو تقدم المفارقات (العقول والنفوس) على الماديات والعناصر. وكذلك تقدم الله على ما سواه، ويسمى التقدم السرمدي أو التقدم الانفكاكي[2]. والتقدم الانفكاكي أو السبق الانفكاكي نوعان:

---

(١) ابن سينا: «**الشفاء**»، ص: ٤٦٤.

(٢) السجادي، جعفر «**معجم الألفاظ والمصطلحات الفلسفية لصدرالمتألهين**» ط. جامعة طهران، ص: ٩٠ ـ ٩١.

أحدهما السبق الانفكاكي الطولي والآخر السبق الانفكاكي العرضي، الذي هو نفسه السبق بالزمان «والسبق حال كونه انفكاكياً كالزماني، ولكن انفكاكه يجيء طولياً لا عرضياً، سمي دهريا»[1]. كان القطب الشيرازي أكثر دقة، ويعتقد «أن من بين كل أنواع القبلية أو التقدم نوعين أصيلين هما الذاتي والطبعي»[2]. والأنواع الأخرى (الرتبي الوضعي، والرتبي الطبعي والرتبي الزماني)، تعود إلى التقدم الطبعي، كما أنه يُرجِع المكاني أيضاً إلى الزماني ويقول: «ليس التقدم والتأخر بالحقيقة، لكن هما بالذات أو بالطبع»[3]، ويقول شيخ الإشراق بنوع واحد من التقدم لم يشر إليه الآخرون، وهو«أن بعض القواهر (الأنوار القاهرة) تتقدم على بعضها الآخر، ويعد هذا التقدم تقدماً عقلياً «ويعلم أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زماني، كتقدم عقل على عقل آخر»[4].

التقدم الحقيقي بين أنواع التقدم هذه، واحدها فقط حقيقي وهو التقدم بالذات وبالطبع[5]، أو التأخر الذاتي بمعنى المشترك «وهذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي»[6]، لأنها مجموعة من مختلف أنواع التقدم والتأخر الممكنة، وهي المفترضة ذهنياً.

❑ ❑ ❑

---

(١) السبزواري، هادي «**شرح المنظومة**» ط. امير كبير طهران ١٣٧٧هـ ش/ ١٩٩٨م، ص: ٨٣.

(٢) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٥١.

(٣) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٥١.

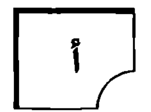
(٤) الشيرازي، قطب الدين: «**درة التاج لغزة الديباج**» ج٣، ص: ٣٩.

(٥) السهروردي، شهاب الدين: «**حكمة الإشراق**» تصحيح هنري كوربان، ط. المؤسسة الإيرانية ـ الفرنسية، طهران ١٣٣١هـ ش/ ١٩٥٢م، ص: ١٧٨.

(٦) الشيرازي، قطب الدين: «**درة التاج لغزة الديباج**» ج٣، ص: ٣٠.

المبحث الثاني

ماهية الزمان



مفهوم الزمان

هناك عدة تعاريف أوردها العلماء حول مفهوم الزمان، فبعض الحكماء عدوا الزمان هو «الفلك الأعظم»، «لأن الفلك محيط بجميع الأجسام المتحركة المحتاجة إلى الزمان، والزمان أيضاً محيط بها كلها»[1]. وهذا الاستدلال يحل من طريق الشكل الثاني للقياس المنطقي بموجبين، حيث إن هذا القياس غير منتج، وفضلاً عن ذلك «فإن إحاطة الزمان وإحاطة الفلك الأعظم مختلفان من حيث المعنى، ومن هذه الناحية فإن الحد الوسط في المقدمتين لا يمكن أن يكون متحداً»[2].

وقال البعض الآخر: «إن الزمان هو حركة الفلك الأعظم لأن حركة الفلك غير قارّة، والزمان أيضاً غير قار. وهذا الاستدلال أيضاً من نوع الاستدلال السابق، ولا اعتبار له»[3]. يقول أرسطو: «إن الزمان هو

---

(١) الموسوي، السيد علي: «حكيم استرآباد»، ص: ١٨٠.

(٢) مشيري نيا، كيوان: «التقدم والتأخر»، ص: ٦٧.

(٣) الموسوي، السيد علي: «حكيم استرآباد»، ص: ١٨٠.

مقدار حركة الفلك الأعظم»[1] وهذا القول مشهور بين الحكماء، وتوضيحه أن الزمان يختلف من حيث زيادة المقدار أو نقصانه، بناء على ذلك فحوى المقولة حصول الكم والكم لا يمكنه أن يكون منفصلاً، بما أنه لا وجود للجوهر الفرد فهو ممتنع الوجود.«إذاً الزمان لا يمكن أن يكون مركباً من آنات متوالية، وانما هو كم متصل، عدا عن أنه أمر غير قار، وبناء على ذلك فهو مقدار الهيئة غير القارة هي الحركة، وانقطاع هذه الحركة ممتنع»[2]. بالدليل الذي ذكر في القول الأول، ومن هذه الناحية فإن الحركة مستديرة، لأن الحركة المستقيمة لا محالة متقطعة، بدليل تناهي الأبعاد؛ وهذا المقدار هو حركة الفلك التي تقاس بها جميع الحركات السريعة والخفيفة، وهذه الحركة ليست سوى حركة الفلك الأعظم. إذاً الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم. فالحدوث بالمعنى لا يستوجب الزمان وهو وجود الشيء بعد صرف العدم والبحث على نوعين: أولاً: لأنه لا يخلو إما أن يكون هو وجود الشيء بعد صرف الليسية المطلقة البعْديّة بالذات.. وهو المسمى «حدوثاً ذاتياً»... دوماً: وإما أن يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع وهو الذي رامه بقوله «بعد ليس غير مطلق، بل عدمٌ مقابلٌ خاصٌّ في مادة» لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة... وإن هو إلا «الحدوث الدهري» وأحداثاً وصنعاً، ولا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل... وأما الحدوث بالمعنى المستوجب الزمان... وهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدر السيال، الواقع في الزمان القبل قبلية متكممة... هو المسمى

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٦٩.

(٢) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٠.

«بالتكوين»[1]. وضع الميرداماد هذا التقسيم، وبدأ كتابه «القبسات» بالتقسيم الذي كان قد وضعه ابن سينا: «الإبداع» أي الإيجاد من العدم المطلق وبتعبيره من ليس (يعني العدم) إلى أيس (يعني الوجود). وهذا هو أعلى أقسام الإيجاد، أي أن الأعيان تأتي إلى الوجود بدون مساعدة أي شيء آخر، ولا تدخلها مطلقاً ظلمة العدم، وهذا هو «الحدوث الذاتي»[2]. لكن في النوع الثاني، الإيجاد من العدم المطلق ليس خالصاً، وإنما يحصل الوجود بعد «العدم الصريح المقابل» في «متن الواقع»، والمقصود من «العدم الصريح» العدم غير الزماني، ومن «العدم المقابل» سبق وسابقة العدم لذلك الوجود، ومن «متن الواقع» فضاء الموجودات غير الزمانية، وسمي هذا النوع من الحدوث «الحدوث الدهري»[3]. الأعيان التي تحدث على هذا النحو ـ على عكس الموجودات الزمانية ـ هي بدون حركة وسيلان وبعيدة عن الأبعاد والكمية والزمان (غير زمانية وغير سيالة وغير متقدرة وغير متكممة). وهذا النوع يسمى «الصنع» و«الإحداث». والنوع الثالث، مع أنه حادث لكنه غير مسبوق بالعدم الصريح، لكن العدم الموجود قبله هو «العدم الزماني»، الذي لا يعدُّ عدماً واقعياً، وهو متقدر (لديه مقدار) ومتكمم (لديه كمية)، ولذا يمكن أن ينوجد الوجود الزماني إلى جانب العدم الزماني، على العكس من «الحادث الدهري» الذي لا ينجمع عدمه (أي العدم الصريح) مطلقاً مع الزجودبالفعل ولقد سمي هذا «القسم بالتكوين»[4]. وقد ذهيب ابن سينا إلى تصور ثلاثة أنواع من ل

---

(١) راجع: الميرداماد، محمدباقر: «**القبسات**»، ص: ١٦.

(٢) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٢٣.

(٣) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٣.

(٤) راجع: الخامنئي، محمد «**الميرداماد**»، ص: ٢١٠.

الوجودات» والكائنات» في الذهن وقال: الأول «الكون» في داخل الزمان»: هذه المجموعة من الموجودات ليست واقفة وثابتة وإنما هي في سيلان وجريان دائمين. والثاني: «الكون» إلى جانب الزمان وبرفقته الذي يسمونه الدهر، هذا النوع من الوجود ليس ثابتاً ولا محدوداً بالزمان، وإنما هو محيط به. ويجتمع فيه الحاضر والماضي والمستقبل. الثالث «الكون» الثابت إلى جانب الثوابت وهو محيط بالدهر ومسيطر عليه، يسمى السرمد[1].

وهو يعبر عن ذلك في القبسات على النحو التالي: «العقل يدرك ثلاثة أكوان: أحدها الكون «في» الزمان...والثاني الكون «مع» الزمان ـ ويسمى الدهر ـ وهذا الكون محيط بالزمان ـ والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد، وهو محيط بالدهر...»[2] يقول الخامنئي: إن الميرداماد قدم هذه التعريفات الثلاثة، واعتبر أن «الكون» في النوع الثاني الذي ينحشر فيه «الزمان»، ويندمج كنقطة في صفحة، ويسمى الدهر، ملائم للصدور عن الوجود الحقيقي خارج الزمان والتجدد والحركة. ورأى أن الفرق بين عالم الدهر والسرمد، أن لا طريق في السرمد ـ بنظره وبناء لتعريفه»[3] بأي وجه من الوجود «للعدم»، أو «أن العدم لا يدخل السرمد، وهنالك «متن الواقع»؛ لكن في الدهر توجد سابقة «للعدم» وذلك أيضاً ليس العدم النسبي ـ الذي يُرى في وعاء الزمان، والذي يسمى «الحدوث الزماني» ـ وانما هو «العدم الحقيقي» والمطلق»[4] وبتعبير الميرداماد: «العدم الصريح». من المناسب هنا أن

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٥٧.
(٢) الميرداماد، محمدباقر: «**القبسات**»، ص: ٩٢
(٣) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٢١.
(٤) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٨.

نعود إلى المصطلحات والتقسيمات الأخرى لابن سينا والفلاسفة الآخرين، الذي هو باعتبار كيفية صدور وخلق الأعيان. وتقسيم «الإيجاد» هذا يكون بالحدوث الذاتي والحدوث الدهري والحدوث الزماني ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان، إما أن وجوده بعد «ليس» مطلق [وهو الإبداع] أو بعد «ليس» غير مطلق، بل عدم مقابل خاص مادة موجودة(١) يحتاج التحقيق حول هذه المسألة، وتوضيح رأي المحقق الداماد إلى دراسة مختصرة حول الزمان والتعرف إلى العقائد المختلفة المتعلقة بهذه المسألة. بنظر الميرداماد: هنالك أقوال متعددة حول حقيقة الزمان، فبعض الفلاسفة القدماء يقولون «إن الزمان جوهرمجرد من المادة وليس جسماً مقابلاً لها، واجب بذاته ولا يقبل العدم، لأنه إذا صار معدوماً فإن عدمه بعد وجوده، وهذه «البعدية» لا يمكنها أن تجتمع بما قبلها، وقسم البعدية هذا زماني، لذا فإن الزمان واجب بذاته»(٢). ويشير الميرداماد: «إلى أن الزمان وإن أنكر المتكلمون وجوده، فالذي يشبه أن ظاهر الأنية خفي الماهية على وفق ما ذهب إليه المحققون من الحكماء ممتداً الكميات المتصلة به تتكمم الحركة»(٣). وصدق من قال:

تولى زمانٌ لعبنا به   وهذا زمانٌ بنا يلعب(٤)

يقول أبو البقاء في الكليات: «إن الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء، إن كل جزء من ذاك الامتداد الموهوم المفترض هو بداية طرف ونهاية طرف آخر أو هو نهاية الطرفين، أو بداية الطرفين كليهما بحسب الاعتبارات المختلفة المفترضة. مثل النقطة

---

(١) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٢٠.

(٢) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٧٩.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**صراط المستقيم**»، ص: ١٧.

(٤) ن. م.، ص: ٤١.

المفترضة في الخط المتصل التي هي بداية قسم من الخط ونهاية قسم آخر»[1]. بناء على ذلك فإن جميع الآنات المفترضة في الزمان هي نهاية طرف وبداية آخر، وقائمة بهذين الطرفين، وبعقيدة أرسطو وأتباعه «الزمان هو مقدار الفلك الأعظم الملقب بالفلك الأطلس، وهو يسمى الأطلس لأنه يشبه قماش الأطلس الخالي من الرسوم والنقوش»[2]. يقول بعض الحكماء: «إن الزمان هو من الأعراض غير المشخصة؛ لأن الزمان ليس قار الذات، ولكن الأمر الزماني الذي يحل فيه قار الذات، وكذلك هو المكان لأن الأمر المكاني يستقر في مكان، ثم ينفصل عنه في حين أن المشخصات لا يمكنها أن تنفصل عن الشخص. ومعنى أن الزمان غير قار الذات، هو أن كل جزء منه مقدم على جزء آخر إلى ما لا نهاية؛ إذا ليس معنى قار الذات أنه كان في الماضي وليس في الحاضر. والزمان ليس شيئاً معيناً يحصل فيه الموجود»[3]. وأفلاطون يقول: «يوجد في عالم الأمر نوع جوهر أزلي يصبح بحسب الإضافات والنسب إلى المتغيرات متغيراً ومتجدداً ومنصرماً، ولكن بحسب الذات والحقيقة ليس كذلك، وهذا الجوهر المذكور يسمى باعتبار نسبته إلى الأمور الثابتة السرمد، وباعتبار نسبته إلى ما قبل المتغيرات يسمى الدهر، وباعتبار نسبته إلى المتغيرات الزمان»[4]. وبحسب عقيدة المتكلمين (الأشاعرة) الذين يعدون«الزمان أمراً متجدداً معلوماً يقاس بذلك الأمر المتجدد المبهم وليس محالاً أن يتضمن الزمان زماناً»[5].

---

(١) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٢.

(٢) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٧٧.

(٣) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٣.

(٤) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٧٨.

(٥) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٣.

السرمد هو طرف الدهر، والدهر طرف الزمان، والزمان طرف الأمور التي تقبل التغيير، سواء كان هذا التغيير تدريجياً، أو كان دفعة واحدة. توضيح هذه العبارة المجملة هو أنه كلما كان وجود الموجود اتصالياً أي بذاته، «فهو لا قرار له ومؤلف من أجزاء مرتبة فوق بعضها، ومن غير الممكن تقديم وتأخير واجتماع الأجزاء المتقدمة والمتأخرة. من هذه الزاوية فإن مثل هذا الموجود بمنظار عدم الاستقرار يعدّ مقداراً وامتداداً غير ثابت ومتصرّم، بحيث أنَّ أجزاء هذا الموجود تتطابق بالوجود الربطي الاتصالي مع أجزاء ذلك الامتداد غير الثابت، وذلك ما يصدق على جميع الأجزاء المتقدمة والمتأخرة، وذلك الامتداد أو المقدار غير الثابت الذي يتطابق معه الموجود غير الثابت يسمى الزمان»[1]. وهذا القسم من الموجودات يقال له «المتغير التدريجي، والنوع الآخر من الموجودات متغير أيضاً، ويأتي مرة واحدة وفي أحدها الذي هو طرف الزمان، ويسمى هذا المتغير المتغير الدفعي»[2] وكلا القسمين هما لا محالة من الزمان وينوجدان في وعاء الزمان. بناء عليه«فإن الزمان وعاء الأشياء المتغيرة؛ وكما قال الشيخ الرئيس أيضاً العرض (المتى) بالنسبة إلى الأشياء المتغيرة زماني، والزمان الماضي والحال والمستقبل باعتبار قياس الزمان بالمتغيرات التدريجية والدفعية الواقعة فيه والمنطبقة عليه»[3]. إذاً الزمان نسبة متغيرة بحسب الامتداد الذي هو وعاؤه.«لكن إذا نسبنا الموجودات الثابتة، سواء كان الثابت بذاته كما هو الحال بالنسبة إلى الواجب تعالى، أو كان الواجب بوجود العلة، كما هو الحال في الموجودات المفارقة والأفلاك إلى الزمان،

---

(١) ن،م، ص: ١٩١.

(٢) ن.م.ص.

(٣) صالحي، حسن: **«الزمان»**، ص: ٩٨.

وقسمناها على هذا الأساس نجد أن نسبتها إلى الزمان هي نسبة بالمعية»[1] أي أنها موجودة مع الزمان، وليست نسبتها إلى الزمان بالحصول، أي أنه ليس صحيحاً أنها تحصل في الزمان، وأن الزمان وعاء وجودها لأن وعاء الشيء يكون مجزءاً، وأجزاؤه تتطابق مع أجزاء الزمان، وانطباق أجزاء الشيء على الزمان متوقف على أن ذلك الشيء متصرم ومتغير، في حين أننا افترضنا أن الموجود ثابت[2]. بناء عليه، «إن أي شيء يوجد ويحصل مع شيء آخر، ليس من الضروري أن يكون موجوداً في ذلك الشيء، ومثل هذا الموجود في حد ذات نفسه غير محتاج إلى الزمان مع أنه مع الزمان، بحيث إن بالإمكان افتراضه بدون الزمان، وبناء عليه فإن وعاء مثل هذا الموجود الثابت يسمى الدهر»[3].

«إن الموجود الثابت قسمان: الثابت بذاته والثابت بغيره، وكلما قارنا بين هذين القسمين نجد أنهما معاً بالمعية الصرف، وإلا فإنهما ليسا من جنس واحد وفي مقام واحد؛ والموجود الثابت بذاته الذي هو الواجب تعالى، حين يلاحظ من زاوية الثبوت بالذات»[4] «فإن جميع الموجودات الأخرى تصبح فانية، ولا تلاحظ بالنظر حتى الدهر نفسه.«إذ الواجب تعالى له وجود بالمعية مع الدهر، وليس موجوداً في الدهر، ويسمى وعاء هذا الموجود المتعالي السرمد»[5]. بناء عليه فإن «السرمد» وعاء الكون الأسمى، أي كون الواجب تعالى الأسمى ووعاء الدهر أيضاً، والجواهر المجردة وغيرها من الموجودات الثابتة التي لها ثبوت

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٩٠.
(٢) راجع: صالحي، حسن: «**الزمان**»، ص: ١٠٠.
(٣) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٩١.
(٤) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٩.
(٥) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٩٢.

غيري وكون دهري وليس كوناً سرمدياً، «لأن الكون السرمدي مختص بالواجب تعالى وما هو قبل هذا الكون الدهري في حد نفسه ولا بد أنه قياساً بالوجود الثابت للواجب تعالى هالك محض، والدهر وعاء الزمان، والزمان وعاء المتغيرات التدريجية والدفعية وسائر الزمانيات تتقرر وتحصل في الآنات والأزمنة المعينة»[١].

بناء عليه «فإن جميع الأكوان والأزمنة وأجزاء الزمان والحوادث الزمانية والآنية كلها تتوجد وتحضر في وعاء الزمان على نحوٍ دفعي وبصورة كلية، وفي ذلك الوعاء لا يتصور لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل ولا الانتقال ولا الزوال، لأن الزمان ككل قياساً بالأمر الثابت لا يتغير ولا يفنى وكذلك أجزاؤه لا تتغير ولا تفنى»[٢] أي أن مجموع الزمان وبعضه من حيث الحصول في وعاء الدهر سيان، وإن لم يكن الأمر كذلك من الضروري أن يتجدد الدهر ويتغير، ولازمة التغير والتجدد الامتداد، والامتداد تغير الزمان؛ وعلى افتراض أن هذا حقيقة فإن الدهر يتبدل إلى الزمان، وهذا عكس الفرضية. وفي كل الأحوال، «إن حصول الأكوان والأزمنة في السرمد أيضاً من طريق أولي هو على هذا النحو»[٣].

خلاصة المقال أنه كلما نسبنا أمراً ثابتاً إلى المعية أو القبلية فلا محالة أن الزمان يتحقق من كلتي الناحيتين؛ وكلما نسبنا أمراً ثابتاً إلى أمر متغير بالمعية أو القبلية فلا بد من ناحية أن يكون الزمان لازماً، ومن ناحية أخرى لا يكون كذلك. وإذا نسبنا أمراً ثابتاً إلى أمر ثابت بالمعية

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص:١٩٣.

(٢) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٣.

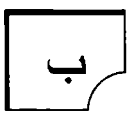
(٣) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٩٢.

فإن الزمان غير لازم من مختلف النواحي، ولذا «فإن المحققين من الحكماء قالوا إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت السرمد»[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) ن.م.ن. ص.



آراء الفلاسفة حول الزمان

جميع مذاهب القدماء حول الزمان تعود إلى ثلاث نظريات أساسية عامة:

١ ـ مذهب أرسطو الطبيعي يصور الزمان ويحلله على نحو يمكن أن يعد لدى الأوائل أي اليونانيين الصورة الرفيعة للزمان والوجود المرتبط به.

٢ ـ المذهب النقدي أو المذهب المتصل بنظرية المعرفة، وهذا المذهب هو الذي أسسه كانط، وتبعه المتأخرون حتى نهاية القرن التاسع عشر.

٣ ـ المذهب الحياتي الذي شرحه برغسون وفصّله. هذه المذاهب الثلاثة محدودة في ساحة فلسفية خاصة محدودة[١]. وفي ساحة العلوم الفيزيائية يوجد مذهبان أساسيان[٢]:

أ ـ المذهب المطلق الذي يمثله نيوتن.

ب ـ المذهب النسبي الذي يمثله آنشتاين،

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٣ و١٨٤.

(٢) ن.م.، ص: ١٨٤.

لكن نظرية أرسطو حول الزمان هي أوضح النظريات اليونانية القديمة التي وصلتنا، ورجحانها على نظريات القدماء سببه التعبير الواضح والمفصل والدقيق عن الزمان... وذاك التعريف الذي قدمه أرسطو عن الزمان قائلاً إن «الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر»[١]. وهذا التعريف يشبه كثيراً التعريف الذي كان أرخوطاس الترنتي الفيثاغوري قد قدمه عن أفلاطون، وشبيه أيضاً شبهاً كبيراً بتعريف سنبلقيوس عن الزمان في شرحِه على كتاب مقولات أرسطو وهو كما يلي: « الزمان هو مقدار الحركة المعلومة. ويضيف، أن لجميع حركات هذا العالم علّة أولية أو محرّك أوّل»[٢] وهذا المحرك الأول الذي ذكره أرسطو هو نفسه غير متحرك. ولكن أفلاطون على عكسه يعتقد «أن المحرك الأول متحرك: باعتبار أنه هو النفس الكلية، ولهذه النفس الكلية حياة، وبناء عليه فإنها متحركة بذاتها. ويستخلص من كلام أنباذقليس أن رأي أرخوطاس هو نفسه رأي أفلاطون، لأن أرخوطاس يعتقد أن المحرك الأول هو النفس الكلية أو نفس العالم، وهي بذاتها متحركة وجميع الحركات الموجودة في العالم تنبع منها وتصدر عنها»[٣]. بناء عليه فإن الحركة الأولية هي الحركة بذاتها في ذاتها للنفس الكلية، أي حركتها الباطنية، والحركة الثانية تصدر عنها وهي الخارجة من الذات (النفس الكلية)؛ وهي تلك الحركة العامة لعالم الكون، وهاتان الحركتان والحركة الأولية تصدر عن العلتين الثانيتين اللتين تحدثان معاً. وفي كل الأحوال جميع الحركات الجزئية للأفلاك وحركات عالم الكون والفساد تصدر عن الحركة الثانية، أي أن الحركة الثانية (الحركة العامة لعالم الكون) هي علة جميع الحركات الجزئية ومصدرها. وباعتقاد أرخوطاس

---

(١) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٢.

(٢) ن.م.، ص: ٨٣.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٤.

«أن الزمان يتعين على إثر هذه الحركة الثانية أي الحركة العامة لعالم الكون»[١]. ومن ثم سعى سنبلقيوس جاهداً على الرغم مما يبدو من أن تعريف أرخوطاس للزمان توليف من تعريف أرسطو ومن تعريفات الرواقيين عن الزمان، ليظهر امتياز هذا التعريف عن تعريف أرسطو وتعاريف الرواقيين عن الزمان، وقد وضح ذلك على هذا النحو: «إن أرسطو في تعريفه للزمان قال إنه الحركة، وزينون الرواقي قال إنه مدة أي حركة، وكريسفوس عدَّ الزمان مدة حركة الكون، وأضاف أن تعريف أرخوطاس لا يجمع تعاريف الفلاسفة المتأخرين الثلاثة وإنما هو نفسه تعريف مستقل مختلف ومتميز عن أقوال الفلاسفة الآخرين، لأنه لا يعد الزمان مقدار الحركة، وإنما يعده الحركة الجوهرية أو النفس الكلية»[٢]. لكن في كل الأحوال فإن أساس وأصول تعريف أرخوطاس عن الزمان يوجد لدى الفيثاغوريين وكذلك في المدارس القديمة المتقدمة على أرخوطاس، وبناء عليه فإنه ليس الواضع الأول لهذا التعريف «وكان للمتقدمين عليه تعاريف قريبة من هذا عن الزمان وفي كل الأحوال إن التعريف العام والشائع الذي قال به الفلاسفة اليونان قبل أرسطو عموماً له مثل هذه الخصوصيات»[٣].

«١ ـ ارتباط الزمان بالحركة.

٢ ـ إن الزمان هو مقدار الحركة وليس الحركة نفسها.

٣ ـ مع أن الزمان مقدار الحركة ومقياسها، مع هذا فإن الزمان نفسه يقاس بواسطة الحركة.

٤ ـ الحركة التي يقاس بها الزمان هي الحركة العامة لعالم الكون.

---

(١) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٤ .

(٢) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٨.

(٣) راجع: **الموسوي**، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٤ و١٨٥.

٥ ـ الزمان مصدر الكون والفساد، وقوة فاعلة، وليس أمراً سلبياً.

٦ ـ لا ارتباط بين الزمان وبين النفس الإنسانية، ولا هو متوقف عليها، مع أنه مرتبط بالنفس ذات الحياة التي هي النفس الكلية. وفي كل الأحوال هذه النفس الكلية ليست هي نفسها النفس الإنسانية التي تصل إلى مرتبة الكمال والقوة.

٧ ـ الزمان في نظرهم من الكميات، أي أنه مقدار مترتب متصل ثابت المدة»[١].

نظرية أفلاطون حول الزمان:

بنظر أفلاطون الزمان صورة سرمدية ومتحركة من السرمد الثابت في الوحدة التابعة للمقدار. والخلاصة، «أن السرمد الواقع في الوحدة صورة سرمدية تابعة للمقدار الذي يسمى الزمان. يجب الانتباه أن المراد من كونه سرمداً لا يعني أنه غير متناه من جهة الماضي والمستقبل في خط مستمر كما قال أرسطو، وإنما المراد التكرار الدائم للحركة الدورية»[٢].

وبما أن الزمان أنموذج ومثال للموجود الحي والأزلي والأبدي الثابت، يجب أن يكون مثله أزلياً وأبدياً. بعبارة أخرى المقصود بالصورة في التعريف المذكور، أمر نموذجي وشبيه بالموجود الأزلي، وهذه الصورة من حيث أنها تحاكي الموجود السرمدي، لا محالة أن تكون كالمحاكي سرمدية. بناء عليه «فإن الزمان أمر أزلي وأبدي، لكن هنالك

---

(١) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٤، ١٨٥.

(٢) ن.م.ص: ١٨٥.

شك في أن يكون المراد بكون الزمان سرمدي عدم تناهيه في الماضي والمستقبل كخط مستمر ومستقيم»[١]. كما ذكر أرسطو في معنى السرمد. وإنما المراد منه التكرار الدائم للدورة الواحدة كما كنا قد أشرنا من قبل في توضيح كلام أفلاطون. «أي أن الأجزاء تدور حول أطراف ذاتها بشكل دائم، ولا تسير في خط مستقيم غير متناهٍ»[٢]. المراد من أن سير الزمان تابع لمقدار في تعريف أفلاطون هو«أن للزمان أجزاء و صوراً؛ أجزاؤه هي الأيام والشهور والسنين، منظمة قياساً على سير الشمس وسائر السيارات، ولذا سماها أفلاطون باسم آنات الزمان[٣]. والمقصود من صور الزمان: الماضي والمستقبل. بناء عليه فإن صورة السير السرمدي مركبة من الماضي والمستقبل، لكن الزمان الحاضر لحظة غير معقولة لأنه من الضروري في الأمر المتغير المستمر الأبدي أن تحصل نقطة بقاء، وهذا عكس التغير الدائم. في كل الأحوال هو نقطة الانتقال من الماضي إلى المستقبل أو بحسب قول أرسطو «الزمان هو الحد المتوسط الموهوم»[٤]. لكن هو بنظر أفلاطون له حقيقة خارج الزمان، غير متحركة وغير ساكنة وإنما نقطة بداية متحركة في الانتقال إلى السكون، ونقطة وصول غير المتحرك والساكن في الانتقال إلى الحركة؛ بناء عليه هو عارٍ من السكون والحركة، وبما أنه كذلك فإن له طبيعة خارج الزمان.

إن نظرية أفلاطون بحسب الشرح المذكور لها أهمية كبيرة. لأن هذا الرأي كان مورد بحث ومجادلات كثيرة في الفلسفات التي تلت

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٨٨.
(٢) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٥ و١٨٦.
(٣) صالي، حسن: «**الزمان**» طبع جامعة طهران، ١٣٧٧ هـ ش/ ١٩٩٨م، ص: ٢٢.
(٤) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٦.

أفلاطون، وفي الفلسفة الإسلامية كذلك، والاختلافات الحادة والشديدة التي ظهرت في الفلسفة الإسلامية لتوضيح الفرق بين السرمد والدهر منبثقة إلى حدٍّ كبير عن هذا الرأي. ونجد هذه النظرية نفسها تقريباً في فلسفة أرسطو، وبخاصة في النقطتين التاليتين وهما أنه غير ساكن وغير متحرك وخارج الزمان. لذا يمكن القول: «إن نظرية أرسطو حول حقيقة الزمان توليف من عناصر عقائد الفلاسفة السابقين»[1].

نظرية أرسطو حول الزمان:

كما ذكرنا سابقاً «فإن جميع عناصر عقائد المتقدمين على أرسطو حول الزمان، مجموعة في تعريفه، ونظريته وهي في الواقع عرض توليفي يضم جميع الآراء السابقة وقد أثَّرت هذه النظرية في تفكير المتأخرين من الفلاسفة حتى الزمان الحاضر إلى حد كبير»[2].

لقد ربط أرسطو كما فعل الفلاسفة الذين سبقوه الزمان بالحركة، لكن هنالك فرقاً واضحاً في المنهج بين أرسطو وبينهم من حيث إقرار هذا الارتباط.« فأرسطو على أساس منهجه الذي يسير بشكل مترابط من المحسوس إلى المعقول، وعلى عكس منهج المتقدمين الذين يصلون من المعقول إلى المحسوس، يبدأ من المتحركات الجزئية، وليس من حركة النفس الكلية»[3]، فهو يقول: «إن الزمان لا ينوجد بدون الحركة أو التغير على العموم، لأننا لا نجد أي تغيير في نفسه أو في الخارج. عدا أننا نفهم أن الزمان قد مر؛ بناء عليه من البديهي أن الزمان بدون حركة

(١) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٦.
(٢) صالحي، حسن: «**الزمان**»، ص: ٢٥.
(٣) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٦

لا مقوّم له»[1]، لكن ليس المقصود من هذا التوضيح أن الزمان حركة، لأن التغيير والحركة يتحققان في المتحرك والمتغير الجزئيين؛ في حين أن الزمان موجود في جميع الأشياء والأمكنة. بعبارة أخرى، «الزمان لا يتقوم بالحركات الجزئية وإنما هو مرتبط ومقوم بالحركة العامة والكلية»[2]، وهذا القول عن ارتباط الزمان بالحركة العامة والكلية بنظر أرسطو هو في الواقع القول نفسه الذي قال به أفلاطون والفلاسفة المتقدمون على أرسطو، من «أن الزمان يتحقق قياساً بحركة النفس الكلية أو الحركة العامة لعالم الكون. ومن هذه الناحية فإن قول أرسطو حول الزمان يتضمن نظرية القدماء»[3]. وفي كل الأحوال طالما أن في الحركات الجزئية بطء وسرعة؛ لا يمكن أن تكون هذه الحركات مقياساً للزمان، بل على العكس فإن هذه الحركة يجب أن تكون مرتبة ومنظمة، وتلك لا يمكن أن تكون سوى حركة الفلك الأعظم أو حركة العالم العامة.«لأن الزمان ليس حقائق مختلفة. بل هو يظهر قياساً بالحركة، لكنه ليس عينها وإنما هما يعدان من جنس واحد»[4]. لكن ليس لأرسطو تعريفٌ واضحٌ منها، وإنما عبر عن الموضوع على هذا النحو: إن الزمان نوع من العدد، فكما أن العدد يظهر الفرق بين الأكثر والأقل، فإنه يعبر أيضاً عن الفرق بين الأقل والأكثر من الأشياء ونحن نعلم أن للعدد اعتبارين: أحدهما الأشياء القابلة للعد، والتي هي المعدود، والآخر العدد الذي هو وسيلة العد، وهو أمر عقلي وذهني[5].

---

(١) مشيري نيا،كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٩.

(٢) سعدي،عبدالله: **«نظرية الزمان»** طبع مؤسسة گوهر، طهران ١٣٥٤ هـ ش، ص: ٣٩.

(٣) ن.م.ص: ٢٨.

(٤) صالحي، حسن: **«الزمان»**، ص: ٣٠.

(٥) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٨٩.

أما الزمان فهو الزمان نفسه بمعنى المتزمن، والذي يتضمن متقدماً ومتأخراً، ويمكن بهذا الاعتبار أن يعد، الزمان بمعنى الوسيلة التي يعبر عنها بالمتقدم والمتأخر؛ لأن المتقدم ليس عين المتأخر ولكن (الآن) بما هو آن واحد وغير متعدد، فإن «الآن» بنظر أرسطو كما أشير من قبل يتضمن خصوصيات «الآن» بنظر أفلاطون، «أي أنه بذاته ليس متحركاً وليس ساكناً وكذلك هو ليس جزءاً من الزمان، لكن ما من حركة يمكن تصورها بدون الزمان؛ لذا فإن الزمان بنظر أرسطو، مركب من آنات متوالية ورأيه هذا ظل مستحوذاً على فكر الفلاسفة المتأخرين عنه»[1]، لكن مشكلة كبيرة كانت تواجه باستمرار نظرية أرسطو وتلك هي كما ذكرنا: «أنه لا يقبل الحركة أي أنه ليس متحركاً ولا ساكناً، لأن الساكن يقال عنه إنه شيء ثابت لديه قابلية للتحرك. وقلنا من ناحية أخرى إنه ما من حركة تكتمل إلا في الزمان، فإذا كان الزمان مجموع آنات وهو غير متحرك، فكيف لا تكتمل الحركة بدون الزمان»[2]. لأبي البركات حول هذه المسألة تعبير أوضح وأكثر تفصيلاً، سنشير إلى بعض النقاط الواردة...

يقول: «الفصل بين زمانين هو «الآن»؛ أي ما يشبه النقطة بالنسبة إلى الخط أي أن الآن في امتداد الزمان؛ كما أن النقطة في امتداد الخط. البعض قال إن الآن يظهر من الزمان، وليس هنالك من زمان يتجدد فيه آنان ويستقران؛ وإنما آنات الزمان متوالية ومتلاحقة، والآن نفسه لا يقبل القسمة، كالنقطة لا تقبل القسمة ولكنها بداية ونهاية الخط والزمان»[3] حينئذ يقول: «إن أهل الرأي لم يستسيغوا هذا الرأي، لأنه

---

(١) سعدي، عبدالله: **«نظرية الزمان»**، ص: ٢٩.

(٢) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٩٠.

(٣) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٨.

بحسب هذه النظرية من الضروري أن يكون الشيء الذي يقبل القسمة (الزمان) مركباً من أجزاء لا تقبل التقسيم (الآنات)[1]. أي أنه من الضروري أن يكون الزمان الذي هو أمر يقبل القسمة مركباً من آنات لا تقبل القسمة وهذا محال؛ بناء عليه لا يمكن للزمان أن يكون اجتماع الآنات المتوالية إلا بهذا التفسير وهو«أن دخول الآن في الزمان دخول سيلاني، يمكن القول عنه نظرياً أن وجوده في الزمان كوجود النقطة في الخط وفي حالة سيلان، وامتداد الخط في النقطة أمر متوهم»[2]. وفي أي مكان يتوقف الخط تتحقق النقطة، بحيث أنَّ استمرار الزمان بالنسبة إلى الآن كاستمرار الخط بالنسبة إلى النقاط. إذاً فإن الزمان ينوجد بالآنات، ولكن ليس على نحو أن الآنات متلاحقة فيه، وإنما بصورة التصرم والاستمرار الاتصالي للآنات، بحيث أنَّه إذا انتبه شخص سيلاحظ أن الموجود هو الآن وليس الزمان، لا أن الزمان موجود بتتالي الآنات، إذاً توضيح الزمان في التصور والوجود هو ما تمت ملاحظته واعتبار الآنات هو ما تحقق، وليس أن الزمان في الخارج يتحقق بتتالي الزمان»[3]. البعض وجدوا إشكالاً في هذه الفرضية، أي «كيف يمكن أن تكون جميع الموجودات موجودة في الزمان، والزمان نفسه غير موجود؟ وإنما يجب أن يكون للزمان نفسه وجوداً ثابتاً وسابقاً لجميع الأمور الموجودة في الزمان، الذي هو بذاته باق ولا يتغير، وذاك هو الدهر الذي يظهر فيه التبديل والتغيير باعتبار انتساب المتغيرات إليه»[4]. نرى على هذا النحو كيف دخلت نظرية الزمان اليونانية ومن أي السبل إلى

---

(١) ن.م.ن.ص.

(٢) صالحي، حسن: «**الزمان**»، ص: ٣٠.

(٣) راجع: الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٨٨.

(٤) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٨٩.

عالم الفلسفة الإسلامية، وكيف أن الإشكالات المذكورة تعرضت للانتقاد والتحليل والتسويغ، وظهرت نظرية الدهر وكانت باستمرار في معرض البحث والاختلاف بين مناصريها ومعارضيها، وكيف أن عدداً من الإشكالات التي دخلت على الزمان في الفلسفة ظلت كما هي على عدة وجوه، وسعى كل شخص لحلها بشكل مختلف؛ وفي كل الأحوال في العالم الإسلامي وبخاصة في فلسفة الشيعة كانت مصدر بحث وتفسير ونقد. وقد بحث الميرداماد في فلسفة الزمان لجهة رد وإبطال الزمان الموهوم الذي قال به المتكلمون المسلمون، وليثبت الحدوث الدهري.«وقد بين الإشكال الذي وجه له في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على نحو آخر، وكان أثر ذلك الإشكال في الفلسفة الإسلامية وبخاصة في فلسفة الشيعة أكبر»[1]. وليس هنا مجال تحقيق وتوضيح لآرائهم، ومقصودنا هنا كيفية ارتباط نظرية الزمان لدى اليونان بنظرية الزمان في الفلسفة الإسلامية وكيفية ظهور نظرية الدهر، بحيث أنَّ ما ذُكر يوضِّح هذه النقطة إلى حد ما.

❑ ❑ ❑

---

(١) صالحي، حسن: **«الزمان»**، ص: ٣٣.

ج

نقد نظرية الزمان وأدلّته

النقد الذي وجه إلى هذه العقيدة هو التالي: «إذا كان الزمان موجوداً، سيكون مقدار الوجود المطلق وحتى الوجود الواجب هو تالياً باطل»[(١)]. من الواجب القول: «إنَّ الزمان كما نعرف ماضٍ وحاضر ومستقبل»[(٢)] وكما نعلم أيضاً، إنَّ الواجب تعالى موجود وكان موجوداً وسيكون موجوداً ولا يمكن إنكار أيٍّ من هذه الحالات الثلاث. لكن البطلان لازم لهذا السبب «أن الزمان إما هو أمر غير قار، وبناء على ذلك هو لا ينطبق على الواجب، وإما أنه أمر قار وفي هذه الحالة لن ينطبق على الأمور غير القارة؛ والنتيجة أنه لن يكون شاملاً جميع الموجودات»[(٣)]. وإذا قيل «إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، وإن نسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد، نقول إن هذه العقيدة بدون أساس وبدون فائدة»[(٤)]. سُوِّغَ هذا القول وأثبت أحياناً على النحو التالي: «كلما كان للموجود هوية متصلة غير قارة كالحركة، سيشمل أجزاء متقدمة ومتأخرة لا يمكن أن تجتمعا

---

(١) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨١.

(٢) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٤٢.

(٣) ن.م.ن.ص.

(٤) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨١.

معاً، وهو بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان، وتلك الهوية غير القارة منطبقة على هذا المقدار، وجزؤها المتقدم مطابق للزمان المتقدم، وجزؤها المتأخر مطابق للزمان المتأخر، ومثل هذا الموجود يسمى المتغير التدريجي، لا ينوجد سوى في الزمان والموجودات المتغيرة الدفعية تحدث في الآن الذي هو طرف الزمان»[1]. بناء على ذلك، فإن هذا القسم من الموجودات لا يحدث بدون الزمان، لكن الموجودات الثابتة التي لا يلحقها أي تغيير دفعي وتدريجي، على الرغم من أنها مرافقة للزمان المعرّض للمتغيرات لكنها مستغنية عن الزمان وغير محتاجة للزمان (أي أنها في حد ذاتها ليست في الزمان، ولا تحتاج إليه مع أنها مرافقة له، وإنما على نحو يمكن عدها موجودة في الزمان). كلما أعطينا المتغير نسبة معية أو قبلية لمتغير آخر، لا محالة أن يكون الجانبان في الزمان، وكلما نسبنا موجوداً ثابتاً إلى موجود متغير، لا بد أن يكون من أحد جانبيه متضمناً الزمان، ومن ناحية أخرى غير محتاج إلى الزمان، وكلما نسبنا موجوداً ثابتاً إلى ثابت آخر بالمعية سيكون الجانبان غير محتاجين إلى الزمان، على الرغم من اقترانهما بالزمان[2]. وهذا التفسير معناه معقول، وذُكر بتعابير مختلفة ليكون دليلاً على اختلافهما.

يقول المتكلمون: «إن الزمان أمر اعتباري وموهوم ولا وجود له؛ لأن الماضي والمستقبل لا يمكن أن يكونا موجودين، ووجود الزمان الحاضر يستلزم أجزاء أخرى، فضلاً عن ذلك فإن الحكماء لم يقولوا بالزمن الحاضر، إذاً الزمان لا وجود له بالكامل»[3]. الدليل الآخر هو «أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها الآخر يستلزم وجود زمان

---

(١) راجع: ن.م.ن.ص.

(٢) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٢.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٦٠.

آخر، (يكون طرف الجزء المتأخر والجزء المتقدم) ويقتضي التسلسل. والدليل الآخر هو أنه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانياً فيلزم وجوده مع تركيبه. وقد عرف الأشاعرة الزمان على النحو التالي: إن الأمر المتجدد معلوم يقاس به الأمر المتجدد المبهم لإزالة الإبهام[١]. كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء الأول زماناً عند أحد والشيء الثاني زماناً عند آخر. . .[٢] أما الفخر الرازي في كتاب المباحث الشرقية فيقول: «الزمان كحركة له معنيان: قسم منه موجود في الخارج، ولا يقبل الانقسام، والقسم الثاني أمر موهوم وعدمي، ولا وجود له في الخارج؛ وهو كالحركة التوسطية يصنع الحركة القطعية، والزمان المطابق له أيضاً ولا يقبل الانقسام، ويصنع بسيلانه وتصرمه أمراً ممتداً موهوماً، الذي يمكن أن يكون مقدار الحركة الوهمية»[٣]. الزمان الموجود في الخارج هو ذلك الأمر الذي يطلق عليه اسم السيّال، والبعض قالوا إن الذين لا يقولون بالمعنى الثاني للزمان، لا يعدونه موجوداً في الخارج ولا يقولون بالزيادة والنقصان ولا بمقولة كونه كمّاً، والفريق الآخر أولئك الذين يقولون إنه موجود في الخارج[٤] ويجب أن نعلم أن الزمان باعتقاد الحكماء إما أنه ماض أو حاضر أو مستقبل، والزمان الحاضر ليس سوى ذلك الموهوم الذي هو الحد المشترك بين الماضي والمستقبل، وهو يحكم النقطة الافتراضية في الحظ. على ذلك، ليس صحيحاً أن يقال إن الزمان الماضي يكون في وقت من الأوقات

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨١.

(٢) ن.م.، ص: ١٨٢.

(٣) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٢ نقلاً عن المباحث الشرقية.

(٤) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٢.

حاضراً، أو أن الزمان الحاضر يصبح بسرعة، وكما أنه لا يمكن افتراض نقطتين متلاقيتين في خط ولا تتطابق إحداهما مع الأخرى[1]. كذلك لا يمكن في الزمان افتراض ذينك المتلاقييْن على هذا النحو. بناء على ذلك، لا الزمان مركب من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ.

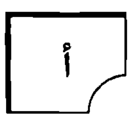
❑ ❑ ❑

---

(١) صالحي، حسن: «**الزمان**»، ص: ٦١.

المبحث الثالث

الحدوث والقدم



مفهوم الحدوث والقدم

اختار الميرداماد طريقاً آخر، وهو نظرية «الحدوث الدهري» وذلك لإزالة الإشكالية المعروفة أي ربط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت، بين هذا العالم ـ الذي هو عالم الزمانيات والمتغيرات المادية ـ ومقام الألوهية المعنوي الأزلي والثابت والسرمدي والثبات المحض والقديم، يوجد عالم وسطي وواسطة بين الاثنين يسمى الدهر[1]. بعبارة أخرى، إذا كان العالم المادي محكوماً بأكمله بالتغيير والتجدد والحركة، ومحكوم بالزمان فإننا نعده وعاءً زمانياً ونسميه «وعاء الزمان»، ونفترض بالنسبة إلى ساحة الخالق القدسية في عالم الذهن قضاء أو وعاء لانهاية له، ثابتاً وأزلياً وأبدياً، نسميه «السرمد»، ويوجد كذلك فضاء أو «وعاء» آخر، بين الاثنين، يكون صلة الوصل بينهما، ويسمى «وعاء الدهر»، ويقع بين هذين العالمين أحدهما الثابت والقديم، والآخر المتجدد والحادث[2]. في «وعاء السرمد» لا وجود للتغيير وللمتغير، وهو مكان ارتباط الثابت بالثابت؛

(١) راجع: الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) ن.م.، ص: ١١٩.

وعلى العكس في الوعاء الزماني يعم التجدد والتغيير والحركة، ونفس مجموعة العالم المادي لديها حركة تكاملية، «لكن وعاء الدهر رابط بين «الثوابت» و«المتغيرات»؛ ومن حيث أنَّ كلَّ جوهر متحرك، وهذا العالم أو الطبيعة أيضاً بجميع أجزائه متجدد ومتغير، وهو نفسه ـ في مجموعه ـ ماهية ثابتة، لا يتنافى تغيره وحركته الداخلية مع ثبات وجوده الوحداني، «وبمجموعها»[1]، أو كما يقول الميرداماد: «بقضه وقضيضه»[2] أمر ثابت، وله مكان في وعاء الدهر. وبناء لهذه الناحية نفسها فإن الثبات والاتصال هما في صلب الدهر ويستمدان وجودهما من ثبات الواجب بالذات الثابت والأزلي. والجواهر المادية والأجسام من حيث أنَّها متغيّرة ومتحرّكة، ومن حيث عدم ثباتها وحركتها، تنوجد في وعاء الزمان، ولكن من حيث أنَّها موجود واحد «وبما هو موجود»، يكون مكانها في الدهر، والحركة نفسها من حيث أنَّها أحد الموجودات، فإن مكانها في الدهر: «الجسم بما هو جسم، يكون في المكان، وبما هو موجود يكون واقعاً في الدهر، وبما هو متغير ومتحرك يقع في الزمان، والحركة من حيث نفسها واقعة في الزمان بالذات، وبما هي موجودة ففي الدهر...»[3].

من هنا فإن وعاء الدهر رابط بين عالم الحادثات وبين عالم الثبات والسرمد، ولا تحدث هنا إشكالية استحالة ربط الحادث بالقديم. وقد وضح الميرداماد في القبسات هذا المطلب على النحو التالي: «ما لم يعرض للزمان انقسام وإن لم يكن هناك إلا هوية ممتدة متصلة بنفس ذاتها، موجودة في وعائها الذي هو الدهر، بوجود واحد شخصي»[4].

❑ ❑ ❑

---

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٣.

(٢) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٢٠

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٩٣.

(٤) ن.م.ص: ٩٢.

ب

آراء الحكماء والمتكلمين حول الحدوث والقدم

اختلفت آراء الحكماء والمتكلمين حول الحدوث والقدم لمجموعة عالم الوجود، يرى المتكلمون أن مجموعة عالم الوجود مسبوقة الوجود بالعدم الزماني. فإذا كان فيها مشكلة وهي «أن حقيقة الزمان منتزعة من الحركة، والحركة من خواص المادة الجسمانية، لذلك ما من إمكانية لأن يكون تقدم الحق على الحقائق تقدماً زمانياً»[1]. وقد أحدث كلام هؤلاء المتكلمين الذين لم ينتبهوا إلى فساد أقوالهم إشكالات سببها عدم الدخول بمعضلات المطالب الحكمية. «كانوا دائماً معرضين للوقوع في الهفوات، ولا يعلمون، أنه إذا كان المراد من الزمان المسبوق به عالم الوجود الزمان الموهوم»[2]، يجب أن يكون العالم في وهم الحادث الزماني؛ لكن في الخارج والواقع الأمر ليس كذلك. «ومن حيث أنَّه ليس لدينا برزخ بين القديم والحادث، فإن العالم في الخارج قديم»[3]. يجيبون بقولهم: «المراد بالزمان الزمان الموهوم المجرد من امتداد وجود الباري»[4]. هذه العقيدة مختلة الأساس، والمقدمات التي ذكرها

(١) صالحي، حسن: **«تازمان»**، ص: ٤٤.

(٢) سعدي، عبدالله: **«نظرية الزمان»**، ص: ٩٤.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٣٠.

(٤) سعدي، عبدالله: **«نظرية الزمان»**، ص: ٥٩.

المتكلمون لإثبات مسبوقية الوجود بالزمان الموهوم هي أنه تجريد من امتداد وجود الحق. واعتقد بعض المتأخرين أن هذا المسلك حق، وكتب جمال المحققين السيد جمال الخوانساري في تسويغ هذا القول رسالة خاصة بعنوان الردّ على الميرداماد، متخيلاً أنه يريد تصحيح هذا المذهب الفاسد. حيث إنه في مرتبة ومقام الوجود الصرف، لا وجود لأي عقل، فكيف يمكن أن تكون الحقيقة المنزهة عن عوارض الزمان والمكان وجهات الحدثان، منشأ تجريد الزمان الموهوم، إن الحق الأول محيط بالزمان والمكان وموجود في جميع مراتب الإمكان، لكن لا يدخل هذه المرتبة أي موجود[1]، وأبو البركات البغدادي عدّ الزمان مقدار الوجود. لقد أبطل شيخ الإشراق هذه العقيدة بشكل مفصل. ونحن في الحواشي على رسالة الخواجوئي بحثنا بشكل مفصل الرد على الزمان الموهوم. والحكماء المشاؤون وحكماء الإشراق يعدون مجموعة العالم قديمة بالزمان وحادثة بالحدوث الذاتي، وبما أنهم يعدون ملاك احتياج المعاليل إمكانية، لا يجدون مانعاً أن يكون العالم دائماً وقديماً ومتعلقاً بالذات والهوية نسبة إلى الحق الأول، على عكس أهل الكلام الذين قالوا إن ملاك احتياج الحدوث هو أيضاً ذلك الحدوث الزماني الذي هو «كون الوجود بعد العدم»[2].

الملاصدرا:

إن عالم العقول حادث بالحدوث الذاتي والأزلي للوجود، لأن

---

(١) راجع: الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**» ج١، ص: ٣٠.

(٢) راجع: الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**» ج١، ص: ٣١.

هنالك جهات إلهية في العقول، وهي فانية في الحق المطلق ومستهلكة تحت سطوات نور وجود الحق، وباقية ببقاء وجه المطلق، ولا يجب أن تعد جزءاً مما سوى الله. إن ما سوى الله هو هذه المادية، التي تغلب في وجودها أحكام البينونة، ومن حيث إنها حركة سارية في جواهر عالم المادة، والموجودات المادية سيالة الذات، لا محالة من أن تكون مسبوقة بعدم زماني، والحدوث والدهور اللذان هما معقد إجماع أصحاب المذاهب وأتباع الأنبياء . هو هذا الحدوث[١]. ومن حيث أنَّ الزمان من العوارض التحليلية للحركة، تكون مجموعة عالم المادة وأجزاء الماديات مسبوقة الوجود بعدم زماني واقعي، والزمان جزء من امتداد الجسم وبمنزلة بعد من أبعاده[٢].

وقد كتب المحقق الملااسماعيل الخواجوئي الأصفهاني، رسالة عن ابطال الزمان الموهوم، رداً على كلام الآقا جمال الخوانساري، ودفاعاً عن الميرداماد.. ليس لهذه الرسالة من نظير في بابها. ومع أن المستفاد من الروايات هو محض المعلولية والمخلوقية لما سوى الله، وأن الأئمة ، في إجاباتهم عن الأسئلة المتعلقة بحدوث العالم، كانوا يتكلمون على المخلوقية وعدم استغناء الموجودات عن مبدأ الوجود، ولم ينفوا أو يؤكّدوا أيّ مصطلح من مصطلحات الحدوث لا الزماني، ولا الذاتي أو الدهري وغيرها[٣]. وأن جميع المباحث والمصطلحات في هذا الموضوع، والتي هي مصدر أبحاث أهل الجدل، هي من صناعة وصياغة المتكلمين، الذين لم يتوصلوا مطلقاً إلى كشف الحقيقة والواقع،

---

(١) ن.م.ن.ص.

(٢) سعدي، عبدالله: «**نظرية الزمان**»، ص: ٩٤.

(٣) راجع: ن.م.ن.ص.

وكتبهم مشحونة بالأوهام والخرافات، وإعراضهم عن أهل العصمة أوقعهم في مأزق خطير. السيد المحقق الداماد، عدَّ عالم المجردات الذي كان المشاؤون والإشراقيون يعدونه حادثاً ذاتياً، عده حادثاً دهرياً، وقال: «إن الحدوث، هو حدوث انفكاكي وفكي، واقع في متن الأعيان، وليس حدوثاً ذاتياً، يتنافى مع المعية الوجودية للعلة والمعلول»[1].

يعتقد الميرداماد بحسب عقيدة أرباب التحقيق «أن العلة والمعلول ليس لهما معية وجودية بالاعتبار الصريح للذات، وحاق كيد الأعيان، وبناء على مذاق التحقيق العلة والمعلول موجودان بوجود واحد، وجود له باطن وظاهر، وباطنه حق وظاهره خلق. الحق بحسب ظهور الخلق، والخلق بحسب بطون الحق، وبنظر التدقيق، فإن الحق والخلق لا تحقق له وواقعية غير تجلي الحق»[2]. من المحال أن تكون العلة قديمة وأن يكون المعلول حادثاً إلا إذا قلنا:

إن انفكاك العلة عن المعلول جائز، أو أن نقول: إن نحو وجود المعلول المادي وجود سيلاني، ناشئ عن الحركة الجوهرية والذاتية، وبما أن الزمان مقدار الحركة، وإذا ترسخت الحركة في جوهر الماديات، فإن عالم المادة قهراً حادث زماني، لكن فيض الوجود عن المادة أيضاً لا ينقطع وهو دائم، ومسبوقية المادة بالعدم الصريح على النحو الذي يريده المتكلم محال[3]. فلا المادة تشبع من قبول الصورة،

---

(١) سعدي، عبدالله: «**نظرية الزمان**»، ص: ٩٦.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**» ج١، ص: ٣٣.

(٣) ن.م.، ص: ٣٤.

ولا فيض الحق ينقطع. بل يداه مبسوطتان، فثني اليد يدل على التجلي الدائم لأسماء الحق تعالى المتقابلة، والآية دليل على دوام فيض الحق وثبوته، وعدم انقطاعه من حيث الابتداء والانتهاء.«ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو: إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلقاً، أو أن يكون وجوده بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته، فإن كان وجوده بعد ليس مطلقاً، كان صدوره عن العلة ذلك الصدور إبداعاً، ويكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود لأن العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود، ولو مكن العدم تمكيناً فسبق الوجود، كان تكوينه ممتنعاً إلا عن مادة وكان سلطان الإيجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً»[1]. وتوضيحاً لكلمات ابن سينا يقول: «ومعنى إطلاق الليس ها هنا سذاجته وإرساله بالقياس إلى التقييد بكونه لا مع الوجود بالفعل، بل مقابلاً له، غير مجامع إياه في نفس الأمر أصلاً. فالحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان وهو وجود الشيء بعد صرف العدم البحث على نوعين، لأنه لا يخلو: إما أن يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة بعدية بالذات بأن يكون مرتبة وجوده الحاصل له بالفعل، بعد مرتبة ليسيته المطلقة من حيث نفس ذاته غير المنافية لفعلية الذات من تلقاء الجاعل وتحقق الوجود بالفعل بإضافة الفاعل إياه، وهذا النوع هو المسمى «حدوثاً ذاتياً»، والإضافة على الدوام على هذا السبيل تسمى عندهم «إبداعاً»[2]. ولا تصادم بين الفعلية والوجود في نفس الأمر من جهة الاستناد إلى إضافة الفاعل والبطلان والليسية بحسب نفس جوهر الماهية. أليس من المستبين أن نفس الأمر

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٣ ـ ٤.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»** ج١، ص٣٤.

أوسع من مرتبة نفس الماهية بما هي هي. «فالعدم في مرتبة الذات الممكنة ليس عدماً واقعياً وإنما هو عدم في مرتبة من مراتب الواقع وبين هاتين المرتبتين فرق واضح، كما أن لكل شيء عام وجوداً في مرتبة ووجود في الواقع وبين المرتبتين بون بعيد»[١].

وإما أن يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع وهو الذي رامه بقوله: «بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة لا مسبوقية بالذات، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكمّمة. وهذا النوع إن هو إلا الحدوث الدهري وإفاضة الوجود من بعد العدم الصريح غير المتقدر يسمى عندهم «إحداثاً» و «صنعاً» ولا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل بحسب نفس الأمر في مادة ولا في موضوع أصلاً. وأما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان، فهو نوع واحد وهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السيّال في الواقع في الزمان القبل قبلية متكمّمة زمانية وإيجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدر السيال الداخل في جنس الامتداد واللاامتداد والاستمرار واللااستمرار، هو المسمّى بالتكوين، فهذا سبيل تثليث الأقسام الأولية للحدوث على ما في الشفاء فليتعرّف»[٢]. ابن سينا عدَّ في هذه الموارد الحدوث الذاتي والحدوث الدهري في شأو واحد من الحقيقة «كل ماهية امكانية ومعلول مفاوض، في مقام الذات وتقرر الماهية «الليس الصرف» و «المعدوم البحث»، وتأتي إلى الوجود بواسطة التجلي والفيض الظاهر من علة الأيس وعلة الوجود الأصلية، وماهية

---

(١) راجع: ن.م.ص.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٥.

الإمكانية تتصف بالوجود، وهي تقرير الحدوث الذاتي نفسه وليس الحدوث الدهري، لأن نسبة الوجود السرمدي وجود الحق بالعقول المقدسة وجميع إبداعات السرمد، ونسبة العقول التي وعاء وجودها مقام التجرد والثبوت نسبة إلى الماديات هو الدهر»[1].

والمعلول المفاض في عرض علة مفيض الوجود، ليس له تقرر ووجود ولا تكافؤ في المرتبة، ومناف للعلة والمعلولية، ولا محالة أن العلة الحقيقية المعاليل من ظرف العدم إلى النور، وتضفي عليها خلقة الوجود والكون والنورانية الحقائق الوجودية عدماً صرفاً بقطع النظر عن علتها الوجودية؛ من هذه الزاوية فإن العقول «الإبداعيات» والزمانيات «المكونات» والبرزخيات «المنشآت»، معدومة كلها في الدهر والزمان[2]. ويفيد إطلاق لفظ الدهر وعدم الموجودات بقطع النظر عن العلة في الدهر وفي الزمان، أمراً زائداً غير الحدوث الذاتي. والشاهد على ادعائنا هذا عبارة «النجاة»، التي أوردها سيد الحكماء دليلاً على الحدوث الدهري، ولكي يثبت الأمر قبل الحدوث الذاتي. الحدوث الذي طالب به المتكلم، وينسب إلى المليين، متلازم مع انقطاع الفيض[3]. يقول ابن سينا: واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن والبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات[4]. ثم يقول:

---

(١) راجع: الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٣٥.

(٢) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتاخر**»، ص: ١١٢.

(٣) راجع: الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٣٥

(٤) ابن سينا: «**النجاة**» ص: ٣٦٣.

«فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس، ثم عرضه عن العلة، وثانياً أنه أيس، فيكون كل معلول محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث، لأن وجوده من بعد لا وجوده، بعدية بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها وليس حدوثه، إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أن يكون حادث بعد ما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث... وما ذلك إلا تصريح بإطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الأنواع الثلاثة وهي الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر، وإن الكائن بعد ما لم يكن محدثاً في الدهر...»[1].

ويعلق الآشتياني على كلام ابن سينا يقول: العلة التامة المفيض الوجود الذي ترتبط جميع الشروط والجهات بعلية ذاته، هو بحسب سنخ الذات والجوهر الوجود الجامع لجميع الوجودات الإمكانية، لكن ليس بوصف الإمكان وإنما بوصف الوجوب. فوجود العلة هو الصورة التمامية لمعلولها، والمعلول بوصف الامكان وبلحاظ الحد اللازم للمعلولية ليس في مرتبة العلة، لكنه بنحو من أنحاء الوجود موجود في العلة، ويعبّر عنه بالوجود السابق[2]. وهذا ما يتفق عليه جميع الدارسين، لكن المعلول الدهري والمجرد معدوم فقط في مرتبة الماهية، لكن هذا العدم المجامع، ليس عدماً واقعياً، بل إنه لا يحسب أصلاً عدم الشيء،

(١) ابن سينا: «**النجاة**» نقلاً عن الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٣٦.

(٢) راجع: الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٣٥.

وملاك المجعولية لا يتحقق في الماهية، «لأنها لا مجعولة و...؟» والمعلول الدهري هو ظل العلة اللازم والباقي ببقائها، ويجدر القول: إن مثل هذا الوجود غير مجعول بلا مجعولية ذاته المقدسة الأحدية فأين الحدوث[١].

ابن سينا لم يحاول اثبات أي قسم من أقسام الحدوث ما عدا الحدوث الزماني والحدوث الذاتي، وذكر اسم الدهر هنا لجهة أن وعاء العقول المجردة التي تكون حادثة ذاتياً هو عالم الدهر، كما أن وعاء الزمانيات التي لها، فضلاً عن الحدوث الزماني حدوث ذاتي هو الزمان[٢]. من الممكن أن يكون الموجود المتصف بالحدوث الذاتي في الدهر والسرمد معدوماً، حيث إنه معلول مفاض عن العلة بحسب وجوده المتأخر الصريح عن علته. والمعلول من حيث إنه يكون عين رابط علته، لا إمكانية لديه معية وجودية مع العلة بمعنى أن يكونا واقعين في عرض بعضهما، لكن من حيث إن العلة هي المقومة للوجود الخاص للمعلول، فهي موجودة في مقام جوهر المعلول. علماً أن المعلول لا يوجد في مقام ذات العلة بوجود خاص ولا يتحقق العدم بين المعلول الصادر عن العلة والعلة المفيضة للوجود[٣]، لم يكن من الضروري أن يتخلّف المعلول عن علته التامة. «إن كل معلول قبل الوجود الخارجي موجود في مرتبة وجود العلة على نحو أتم وأعلى، وهذا الوجود السابق هو منشأ التحقق الخارجي للمعلول، وعلة ظهور ذلك المعلول بوجوده الخاص[٤].

إن عالم السرمد هو العلة التامة للدهر، وبما أن الموجودات

---

(١) ن. م. ن. ص.

(٢) ن. م.، ص: ٣٦.

(٣) صالحي، حسن: «**تازمان**»، ص: ١١٠.

(٤) مشيرى نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ١١٥.

الدهرية ليس لديها حالة منتظرة، فإن علتها موجودة بالارادة الصرف، والعلة بحسب الوجود الخارجي متصلة بوجود المعلول، والمعلول باعتبار الوجود الربطي غير مستقل مطلقاً»[1]. ان انفكاك المعلول عن العلة لا يتنافى مع عدم استقلاله، إن تحقق المعلول في مرتبة الوجود المستقل للعلة، وكذلك انفصاله عن العلة، مناقض للعلة والمعلولية ومع أن وعاء العدم السابق وجود المعلول الدهري، فإن العدم السابق على الوجود أو طرف هذا العدم يكون الوجود، وهو لا انفكاك له عن القدم، وملازم له بسبب«أن عالم السرمد موجود ثابت، وبواسطة عليته نسبة إلى الدهر مجامعٌ للدهر وعالم الدهر من حيث إنه علة الماديات، يكون مجامعاً غير منفك عن معلوله، وكل علة ثابتة الوجود ومستمرة تكون سبب قدم معلولها، إلا إن كان المعلول سيال الذات والحقيقة، وطريقة وجوده غير قار الذات، وتالياً تتقرر حركته وحدوثه وتجدده وانقضاؤه في جوهر ذاته وحقيقته، ولا يتصور فيه حالة غير كونه سيالاً[2]. وبناء على نفي الحركة في الجوهر وثبات مادة عالم الجسمانيات، «فإن عدم العالم في مقام الدهر وعدم الدهر في عالم السرمد هو نفسه عدم المعلول، في مقام ومرتبة وجود العلة»[3].

هذه الحقيقة لا تتنافى مطلقاً مع قدم العلة والمعلول، واذا كان الميرداماد يريد أن يثبت توقف عالم الزمان على الدهر وتوقف الدهر على السرمد ومعلولية العالم الكبير نسبة إلى الحق، فإن أحداً لا ينكر

---

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»** ج١، ص: ٣٧

(٢) صالحي، حسن: **«تازمان»**، ص: ١١٠.

(٣) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»** ج١، ص: ٣٨.

هذا المعنى، أما اذا كان يريد نفي القدم عن وجود ما سوى الله، نفي القدم الزماني فهذا محال، اذاً يجب التخلي عن إثبات الحدوث الزماني، والاعتقاد بنوع من الحدوث ملازم للمعلولية ومحتاج لعالم الحق، وأن يكون وجود الحقائق متوقفاً على الوجود الأصيل للحق، وأن يكون منسجماً مع قدم فيض الحق، كي لا يكون لازماً انفكاك المعلول عن العلة وانقطاع الفيض. هذا هو الحدوث الذاتي أو أمر شبيه به، ولا قيمة للاسم الآخر الذي ركز الميرداماد جهده وذهنه عليه في نومه ويقظته، لذلك فإن تلميذه الأعظم الملاصدرا، لم يذكر اسم هذا الحدوث، وهذه هي أيضاً حال الحدوث الاسمي للمحقق السبزواري الذي قال إن المرجع هو ما حققه صدر الحكماء في الحدوث الزماني[1].

❑ ❑ ❑

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**» ج١، ص: ٣٨.

الفصل الثاني

نظرية الحدوث الدهري عند الميرداماد

- **مدخل**
- **المبحث الأول: مفهوم الحدوث الدهري.**

ا ـ ماهية الحدوث الدهري.

ب ـ الحدوث الدهري في القرآن الكريم.

ج ـ الحدوث الدهري في أحاديث الرسول وأقوال الأئمة .

- **المبحث الثاني: أقسام الحدوث**

أ ـ الحدوث الزماني.

ب ـ الحدوث الذاتي.

ج ـ الحدوث الإسمي.

- **المبحث الثالث: تاريخ مسألة الحدوث الدهري**

أ ـ لمحة تاريخية عن نظرية الحدوث الدهري.

ب ـ عقائد الفلاسفة حول نظرية الحدوث الدهري.

❍ المبحث الرابع: الحدوث الدهري في فكر الميرداماد

أ ـ طرح نظرية الحدوث الدهري.

ب ـ نظرية الكمون والبروز عند الميرداماد.

ج ـ أصالة الحركة القطعية والتوسطية.

د ـ علم الباري تعالى.

هـ ـ العقد والعقبات الثلاث.

مدخل

طُرحت مسألة حدوث العالم وقدمه منذ زمن بعيد، وقد أشبعها الفلاسفة والمتكلمون بحثاً وجدلاً، وقد أشارت جميع الكتب السماوية إلى هذه الظاهرة، حيث أشارت إلى أن العالم وجميع الموجودات التي ظهرت فيه حادثة، وأنَّ وجودها كان مسبوقاً بالعدم، وهذا ما يوضح أن جميع أصحاب الأديان متفقون أن الله تبارك وتعالى قد خلق العالم، أو بعبارة أدق أن الله وهبه الوجود.

يشمل الحدوث الدهري أساس عقائد الميرداماد الفلسفية في معظم مصنفاته، وقد عالجها بتعابير وتوضيحات مختلفة، فجعلها الموضوع الأساسي لكتابه القبسات حيث صنّفه بناء على طلب أحد أصدقائه لحل مسألة قدم العالم وحدوثه، والتي تعتبر إحدى المشاكل العويصة بعد ما رفضها العديد من الفلاسفة أمثال السيد جمال الخوانساري والكاشاني وآخرون غيرهما، حيث رأوا أنها تثير إشكالية، وهذا ما دفعهم إلى رفضها كلّياً، فهذه النظرية وكما قال عنها الخامنئي نظرية علمية ومتينة وبناءة.

إن نظرية الحدوث الدهري قبل الميرداماد كان لها صورة الفلسفة الإشراقية والعرفانية، وكما كان سائداً قبل شيخ الإشراق لم تعرض بشكل برهاني وإنما بتعبير خطابي وبدون أي إثبات منطقي. لكنّ الميرداماد، بعد شيخ الإشراق كان أول من أدخلها عملياً بإثباتها فلسفياً

بأسلوب الفلسفة المشائية في ساحة البحث والبرهان، ولعلّ أولى هذه الإثباتات كان من خلال الآيات القرآنية كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[1].

وفي مقابل كل ذلك وجد معارضون كُثر لنظرية الحدوث الدهري للعالم بين معاصري الميرداماد، ومن تلاه من الفلاسفة والحكماء، حيث رفضوا مناقشتها ولم يعيروها أي اهتمام، بعكس المحقق النراقي الذي دافع عنها تقريباً في معظم كتبه الفلسفية والكلامية أمثال «اللمعة الإلهية» و«جامع الأفكار» وخاصة كتاب اللمعات العرشية، وقد ردّ على الفلاسفة ناقضاً أدلتهم بأسلوب مختلف تماماً عن منهج الميرداماد. ومن بين المسائل الفلسفية الأخرى التي ناقشها الميرداماد نظرية الكمون والبروز، والتي شكلت دعماً لنظرية الحدوث الدهري إضافة إلى أصالة الحركة القطعية والتوسطية.

أما مسألة علم الباري تعالى فهي من أصعب المسائل الفلسفية وأعقدها، لأنه كلام على ما لا يستطيع البشر بأذهانهم وعقولهم القاصرة أن يدركوه.

فهل استطاع الميرداماد فعلاً إزالة الشبهات المثارة حول نظرية الحدوث الدهري، وهل استطاع فعلاً معالجتها وتطبيقها وحل مسألة قدم العالم وحدوثه، والتي هي إحدى المشاكل العويصة بالبراهين العقلية، وهل أوضح فعلاً وجهة نظره الخاصة بها؟ كل هذه التساؤلات سيتم إيضاحها في هذا الفصل الذي تضمن أربعة مباحث رئيسية:

المبحث الأول: تناول مفهوم الحدوث الدهري وإثباته من خلال الأحاديث النبوية والآيات القرآنية.

---

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٨.

المبحث الثاني: تناول تاريخ مسألة الحدوث الدهري مع طرح مفصل لعقائد الفلاسفة والمتكلمين حول هذه المسألة.

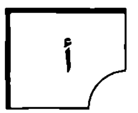
المبحث الثالث: تناول أقسام الحدوث: الذاتي والاسمي الزماني وكيفية إثباته وموقف الميرداماد منه.

المبحث الرابع: تناول الحدوث الدهري في فكر الميرداماد ونظريات فلسفية أخرى.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول

مفهوم الحدوث الدهري



ماهية الحدوث الدهري

الحدوث الدهري معناه مسبوقية الوجود بالفعل والعيني للأشياء على العدم المحض والصريح أو بتعبير آخر بعدم المقابل الخاص، «الذي هو غير زماني، هذا العدم بالنسبة إلى وجود الماهية الممكن انفكاكي غير مجامع وغير زماني، بدون مقدار ولا حركة ولا جريان»[١]، يقول الخامنئي «إن نظرية الحدوث الدهري نظرية علمية ومتينة وبناءة، رفضها للأسف ملاصدرا وآخرون، ومع أن الملاصدرا ـ تأدباً واحتراماً لأستاذه ـ لم يرفضها صراحة، حتى أن نظريته «الحركة الجوهرية» مبنية على أساس هذه الفكرة نفسها»[٢] «لكن يبدو أنه لم يكن مؤمناً بها كثيراً، ورأى أنها لا تخلو من الإشكالية، لكن المحققين المعاصرين بعد الميرداماد. ومن بينهم السيد جمال الخونساري ومحمد بن محمد زمان الكاشاني مؤلف كتاب مرآة الزمان، وربما آخرون غيرهما رأوا أنها تثير

(١) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ٧٠.

(٢) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١١٩.

إشكالية ورفضوها كليًّا»[1]. لقد استفادت هذه النظرية المبنية على أساس «الأوعية» الثلاثة: السرمد والدهر والزمان، من أفكار ومصطلحات الحكماء السابقين. «الحدوث الذاتي عبارة عن فعلية الماهية والموجودية بعد الهلاك والمعدومية في ملاحظة العقل وليس في الخارج، وهذا المعنى يشمل جميع الموجودات الممكنة»[2]. والحدوث الدهري عبارة عن فعلية الماهية بعد العدم الواقعي غير المتصف بالكمية، وهذا ما يقول به الحكماء ويعتقدون «أن العالم حادث حدوثاً ذاتياً، لأن هذا نزاعاً بين العقلاء والعاقل لا يرتكب مثل هذا الأمر، أي أن وجود العالم بأجزائه يكون مسبوقاً بالعدم الزماني»[3] مع أن الزمان أيضاً جزء من أجزاء العالم؛ إذ النزاع بحسب المعنى الثاني. ويعتقد المتكلمون والمحققون والحكماء «أن وجود العالم مسبوق بعدم صريح خارجي»[4] وبعض الحكماء الآخرون يعتقدون «أن وجود أنواع أجزاء العالم لا يمكن أن يكون مسبوقاً بعدم خارجي»[5].

وقد أوضح مؤلف دستور العلماء المعاني المختلفة لكلمة الدهر، في المعاجم الإسلامية ومن ثم تطرق إلى تحقيق معناها الفلسفي بحيث يقول:

«يستخدم الدهر بالمعاني التالية[6]:

١ ـ من أسماء الله الحسنى، وهذا هو معنى «ولا تسبوا الدهر».

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٨٩.

(٢) ن. م. ن. ص.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ٢٧٢.

(٤) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ٢١٠.

(٥) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»** ص: ٧٣.

(٦) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٩٠.

٢ ـ الزمان الطويل.

٣ ـ بمعنى الأبد.

٤ ـ ما هو منشأ الأزل والأبد الذي لا بداية له، وكل شيء له بداية ونهاية يكون فيه، وهو لا يكون في شيء وهذا المصطلح هو عقيدة كبار الفلاسفة والحكماء.

في مصطلح الفقهاء كما يستنتج من بعض الكتب الفقهية، «فإن كلمة الدهر حين تستخدم كنكرة وبدون ألف ولام، يكون معناها مجملاً، وإذا كانت معرفة بالألف واللام فبمعنى العمر، فإذا عقد نذر وشرط على الدهر، فإنه يجمل مدى العمر»[1].

لكن بالنسبة إلى المعنى الاصطلاحي للدهر، فقد أكثر الحكماء والفلاسفة الكلام حول هذا الموضوع، وكان كلامهم دقيقاً للغاية بحيث إنهم ميزوا بين الدهر والزمان وبينه وبين السرمد بالتفصيل.



(١) ن. م. ص: ١٩٠ ـ ١٩١.

ب

الحدوث الدهري في القرآن الكريم

استند الميرداماد لإثبات «الحدوث الدهري» للعالم إلى الآيات القرآنية الشريفة، يقول: قال عزَّ من قائل: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝٢٨﴾[1]، ونقل عن الكشاف للزمخشري قوله: «إلا كنفسٍ واحدة إلا كخلقها وبعثها، أي سواء في قدرته القليل والكثير الواحد والجمع، لا بتفاوت، وذلك أنه إنما كانت تتفاوت النفس الواحدة والنفوس الكثيرة العدد، أن لو شغله شأن عن شأن، وفعل عن فعل»[2]، وفي القبس الرابع، أورد الميرداماد تتمة لبحثه الآية الشريفة ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[3]، وشرحها بقوله: «يسمع كل صوتٍ ويبصر كل مبصر. في حالةٍ واحدة، لا يشغله إدراك بعضها عن إدراك بعضٍ فكذلك الخلق والبعث»[4].

وكذلك إلى الآية الشريفة: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾[5]، ونقل

---

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٨.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسابت**»، ص: ١٢١.

(٣) سورة لقمان، الآية: ٢٨.

(٤) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ١٢١.

(٥) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.

الميرداماد تفسير هذه الآية من الزمخشري حيث يقول: «أي كل وقت وحين، يحدث أموراً ويجدد أحوالاً»[1].

ينقل الميرداماد جواب النبي عن السؤال المتعلق بالآية المذكورة: «وما ذلك الشأن؟ فقال من شأنه أن يغفر ذنباً ويفرج كرباً ويرفع قوماً ويضع آخرين»[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ١٢١.
(٢) م. ن. ص. ن.

ج

الحدوث الدهري في أحاديث النبي وأقوال الأئمة

أشار الميرداماد لإثبات الحدوث الدهري إلى أقوال النبي الأكرم حيث يقول: «لقد صح بتواتر النقل المستفيض عن سيد البرايا ، أنه قال: جفت الأقلام وطويت الصحف»[١].

ويشرح الميرداماد الحديث النبوي على هذا النحو: وقال ي: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. فقال: ما أكتب؟ قال: القدر ما كان وما يكون وما هو كائن إلى الأبد»[٢]. ونقل أحاديث أخرى من النبي كقوله: «جف القلم بما هو كائن، فقيل له: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال: اعملوا، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلِق»[٣]، وكقوله أيضاً: «ما منكم من أحدٍ، إلا وكتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلِقَ له، أما من كان من أهل السعادة، فسيسير لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء، فسيسير لعمل الشقوة».

ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦﴾[٤].

---

(١) الميرداماد، محمد باقر «القبسات»، ص: ١٢٥.

(٢) م. ن. ص. ن.

(٣) م. ن. ص. ن.

(٤) سورة الليل، الآيتان: ٥، ٦.

في الروايات التي وردتنا عن الأئمة المعصومين حول إثبات الصانع، أشير إلى برهان الحدوث.

وأشار الإمام الصادق عليه السلام في رواية إلى التغييرات التي تحدث في خلق الإنسان وفي روحيته: كوجوده بعد العدم، وكبره بعد الصغر، وقوته بعد الضعف، وضعفه بعد القوة، ومرضه بعد العافية، وعافيته بعد المرض وغير ذلك، أراد أن ينبه المخاطب المنكِر، أن جميع التغييرات دليل على كون الإنسان حادث، وانطلاقاً من هذه المقدمة، ينتقل إلى وجود المحدث، وقد نقل كذلك عنه قوله: «إن الأشياء تدل على حدوثها من دوران الفلك بما فيه، وهي سبعة أفلاك، وتحرك الأرض ومن عليها، وانقلاب الأزمنة، واختلاف الوقت والحوادث التي تحدث في العالم من زيادة أو نقصان وموت وبِلى، واضطرار النفس إلى الإقرار بأن لها صانعاً ومدبراً»[١].

والإمام الرضا في جوابه لمن كان يبحث عن دليل على حدوث العالم، أشار إلى وجود ذلك الشخص، قال: «أنت لم تكن ثم كنت، وعلمت أنك لم تكوّن نفسك، ولا كونك من هو مثلك»[٢].

أثبت الإمام السائل في الجملتين الأوليين من هذه الرواية، الحدوث، وأفهمه في ما تلا من عبارات أن الموجود الحادث محتاج إلى محدث، وحيث إن كل شخص يفهم بفطرته، أن ليس لديه ولا لدى الآخرين القدرة على إيجاده من العدم في ساحة الوجود، ويدرك أن الخالق القادر الموجود دائماً هو الذي خلقه.

❑ ❑ ❑

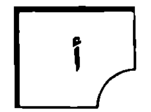
---

(١) المجلسي، محمد باقر: **«بحار الأنوار»**، ج١٢، ص: ٢٥٠.

(٢) م.ن. ج١٣، ص: ٥٨.

المبحث الثاني

أقسام الحدوث



الحدوث الزماني

بما أن الحدوث هو كيفية الوجود، ولأن الوجود المسبوق بالعدم أو المسبوق بغيره يسمى حادثاً، فإنّ كيفية الحدوث تتغيَّر تِبعاً لاختلاف سبقه أو لحوقه، مثلاً: إذا كان سبق العدم للوجود سبقاً زمانياً، فإنّ الحدوث يُسمى حدوثاً زمانياً[1].

لذلك يجب أولاً معرفة الزمان، وإدراك السبق الزماني، حتى إذا ما سُبق الوجود بالعدم بالسبق الزماني، سمّيناه حادثاً زمانياً.

إن مفهوم الزمان هو أحد الأمور التي هي مدار البحث في كثير من الموارد، ويساهم في ما لا يعدّ ولا يُحصى من مسائل المنطق والفلسفة، مثل: بحث «التناقض» الذي تشكل وحدة الزمان إحدى الوحدات المعتبرة فيه؛ وبحث «المقولات العشر» وإحداها مقولة، التي هي عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان. وبحث «التقدم والتأخر»

---

(١) واعظ جوادي، إسماعيل: **«الحدوث والقدم»**، ص: ٣٥.

وأحد أقسامه السبق واللحوق الزمانيان؛ وبحث «الحدوث والقدم» وأحد أقسامه الحدوث الزماني؛ وبحث «الحركة والسكون» ونظائرهما؛ وتطرح مسألة الزمان في أثناء طرح وتعقيد تلك المسائل أو الاستفادة منها، وطرحها مؤثّر جداً.

إنّ الحدوث الزماني معناه حدوث الشيء وتحقّقه في الزمان، وبناء لهذا التعريف فإنّ العالم بأجزائه وبمجموعه مخلوقٌ تدريجياً، وفي أوقات زمانية مختلفة، بحيث تحدث كل نقطة من نقاطه بعد انعدام النقطة التي سبقتها، وكل موجود مسبوق بعد زماني قبل وجوده، وبمعنى آخر، إن المقصود بالحدوث الزماني لموجود ما، هو أنّ ذلك الموجود بعد أن يكون في برهة من الزمان غير موجود، يدخل في ساحة الوجود.

إذا أخذنا هذا المعنى في الاعتبار يكون المقصود بالموجِد هو الذي أوجد هذا الموجود من العدم، أي أوجده بعد أن كان غير موجودٍ في زمان ما. وبما أنّ الحادث الزماني يحدث في زمان خاص ومكان مخصص على الشيء المعين، وفي الشيء المشخص، أو مع الشيء المعلوم في ظروف وأوضاع خاصّة، لذلك فإنّ هذه الأمور كلّها يجب أن تحصل قبل الحدوث، تحضيراً لذلك الحادث وإعداداً للفيض، أو أن تكون بدون دخيل كي ينوجد هذا الحادث في حضنها ويكون كلّ واحد منها جزءاً من العلل المعدّة[1].

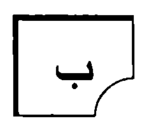
لكنّ طرح هذا البرهان على نحو فنّي يكون على النحو التالي: إن كلّ حادث زمانيّ، كان قبل حدوثه ممكناً وسيكون مسبوقاً بالإمكان. وهذا الإمكان كان وصفاً خارجياً نظير الإمكان الذاتي، وليس أمراً عقلياً

---

(١) العلّة المعدّة عبارة عن الشيء الذي يكمل استعداد المعلول ويعدّ لاستقبال فيض الوجود، حينئذ توسّع علّة وجود الجزء بساط جزئها، ليشمل الفيض حدوده كلّها.

اعتبارياً، لأنّ تغييرات متنوعة تطرأ عليه في الخارج فيكون مختلفاً بحسب قربه أو بعده من فيض الوجود. إذاً هو وجود خارجيٌّ وينوجد في خارج الذّهن، لذا يجب أن يكون إما جوهراً أو عَرضاً؛ إنما لا يجوز أن يكون جوهراً لأنّه وجود مستقل قائمٌ بنفسه وليس صفة لشيء آخر ولا تمايز بين تلك الأمور الحادثة، لكي يكون هذا الجوهر المستقلّ إمكاناً معيّناً وواحداً منها، وأن لا يكون إمكاناً آخر، إذاً من الملزم أن ينوجد في مكان خاص كصورة جوهرية أو عَرَضيّة. في كلّ الأحوال يجب أن يكون هذا الحادث موجوداً بالقبليّة الزمانية قبل التحقق، وبتحققه يُنحى ذلك الإمكان جانباً لكن من الضروري أن يكون بين هذا المحل وذاك الحادث رابطة طبيعية، لينوجد ذلك الحادث في هذا المحل الخاص بالذات، ومن هنا ينتج التميّز بين ذلك الحادث والحوادث الأخرى.

❑ ❑ ❑



الحدوث الذاتي

الحدوث الذاتي من ابتكارات الفلاسفة والحكماء، لأنّ المتكلمين القائلين بالحدوث الزماني للعالم، لم يتطرقوا إلى هذه المسألة، كما أنها لم تُطرح في الكتب الكلاميّة السابقة، لكن من الملاحظ تغلغل هذا الرأي بعد ذلك في كتب المتكلمين من أمثال الفخر الرازي[١].

«الذات بمعنى الماهية يعني: ما به الشيء هو هو» على أساس هذا التعريف تُسند الأسماء والصفات إلى ذات الشيء وليس إلى وجوده. بمعنى أنّ كل اسم وصفة يستندان إلى ذات الشيء سواء كان الشيء موجوداً أو معدوماً مثل العنقاء[٢]. والحدوث الذاتي هو ما يحتاج وجوده إلى الغير، فالعالم بجميع أجزائه محدث بالحدوث الذاتي»[٣]. «لكلمة الذاتي معان عدّة: الصاحب، جوهر الشيء، الشيء الصالح لأن يخبر عنه، وقد تُطلق على هُويّة الشخص، وتارة تطلق على الماهيّة النوعيّة، ثم إنّ الذات والحقيقة تطلقان في أكثر من مكان على معنى واحد»[٤].

---

(١) واعظ جوادي، إسماعيل: «**الحدوث والقدم**»، ص: ١٢٤.

(٢) م. ن. ص. ن.

(٣) الحفني، عبد المنعم: «**المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**»، ص: ٢٨٤.

(٤) السجادي، السيد جعفر: «**قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**»، ص: ٢٢٥.

ذات الموجود كذلك قسمان: «أحدهما أنه موجود محض، مثل ذات الباري تعالى، والآخر ذات الموجود المرتبط بالعدم وذاك هو ذات المخلوقات. ولقد كان قدماء المتكلمين يقولون إنّ ذات الباري تتشابه وسائر الذوات بالذاتية والحقيقة، ويتميز الله عزّ وجل من سائر الذوات بالأحوال الأربع وهي الوجوب والعلم التام والقدرة التامة والحياة، وبحسب رأي أبي هاشم الجبّائي بالحال الخامسة وهي الألوهة»[1].

يقول القوشجي في كتاب شرح التجريد: «وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهيّة من الأفراد»[2]؛ وقد استخلص المناطقة من هذا التعريف أن الموضوع هو المراد، وعدّوا ماهيّة الأفراد الشخصيّة معتبرة، وليس الأفراد بالمطلق. فما يعنيه المتكلمون بلفظتيْ الذات والصِّفة، يسميه المناطقة الموضوع والمحمول، ويسمّيه الفقهاء المحكوم عليه والمحكوم به، ويسميه النحوْيون المسند إليه والمسند. لكن نحن في مقام المقابلة لا نعتمد هذه المصطلحات، ولا علاقة لها أيضاً ببحثنا، وليكون المقصود بالحدوث الذاتي واضحاً يبقى أن نقول إنّ ذات الشيء عبارة عن نفس الشيء وعينه العارية من الأعراض، وهذا أعم من الشخص، لأنها تُطلق على الجسم وأيضاً على غيره، لكن الشخص يستخدم بصدد الجسم فقط.

في إثبات الحدوث الذاتي نشير إلى موضوعَيْن اثنين:

أولاً: إنّ كلّ ممكن يستحق العدم من ناحية ذاته، ويستحق الوجود من ناحية غيره، وما هو بالذات يتقدم على ما هو بالغير. إذاً ذلك الممكن محدَث بالحدوث الذاتي[3].

---

(١) واعظ جوادي، إسماعيل، **«الحدوث والقدم»**، ص: ١٢٧.

(٢) القوشجي: **«شرح التجريد»** ص: ١٩، نقلاً عن واعظ جوادي م. س. ص: ١٢٩.

(٣) واعظ جوادي، إسماعيل: **«الحدوث والقدم»**، ص: ١٢٥.

ثانياً: ماهية الممكن غير وجوده الذي هو من ناحية الغير، وكلُّ شيء يكون وجوده من ناحية غيره، فهو ذاتاً مسبوق بالغير، وكل شيء هذه حاله هو محدَثٌ ذاتيٌّ[1].

إذا كان السّبق واللحوق المأخوذان في الحدوث ذاتيَّين، فإنّ ذلك الحدوث يُسمى حدوثاً ذاتياً، أما إذا كان ذلك الحدوث زمانياً أو دهريّاً فيسمى الحدوث الزماني أو الحدوث الدّهري. وبما أنّ الحدوث الذاتي للماهيّة، غير الحدوث الذاتي للوجود، فإنّ التحقيق حولهما يتلخص في قسمين، كذلك فإنّ إمكان الماهية غير إمكان الوجود.

إذا ثبت وصفٌ لإحدى الذوات بمقتضى الذات نفسها، وثبت لها وصفٌ آخر من ناحية شيء آخر أجنبيّ، معنى ذلك أنّ بين هذين الوصفين تقدّماً وتأخّراً، وقد سبق أحدهما الآخر. لأن ما هو من ناحية الذات مقدم على ما هو من ناحية الغير، لأنّ هذا الوصف الذاتي إذا زال، فإن تلك الذات نفسها تزول. ومن ارتفاعها وزوالها يتوجب ارتفاع ذلك الوصف الثابت من ناحية الغير وزواله أيضاً[2]؛ لكن إذا زال ذلك الوصف الثابت من ناحية الغير فإنّه لن يترك أثراً، ولا يستلزم زوال ذلك الوصف الثابت من ناحية الذات. بناء على هذا، فإن الوصف الثابت من ناحية الغير يحتاج إلى وصف ثابت من ناحية الذات. وفي النتيجة هنالك تقدم وتأخر بين هذين الوصفين، والوصف الذي هو ذاتي مقدم ذاتاً على الوصف الغيري. والكلام هنا يدور على الزمان والدّهر ونظائرهما.

إذا كان ذلك الوصف الذاتي السابق عدماً، يكون الوصف الغيري

---

(١) الشيرازي قطب الدين «**شرح حكمة الاشراق**»، ط. حجرية، جامعة طهران. ص: ٣٩١.

(٢) واعظ جوادي، إسماعيل: «**الحدوث والقدم**» ص: ١٢٦.

اللاحق وجوداً، ويتحقّق الحدوث الذاتي، لأنّ الوجود مسبوقٌ بالعدم ولذلك العدم سبقٌ ذاتيٌ على هذا الوجود[1].

لإثبات هذا الأمر وهو أنّ لماهية الممكن وصفين، أحدهما ذاتي والآخر غيري يقال: «إن الماهية بحدّ ذاتها لم تكن واجدةً للوجود ولا تستحقه. وبما أنها لم تكن مستحقة للوجود ولا تستحقه، فهي كذلك لا تستحقّ العدم»[2].

لأنها لو كانت واحدة الوجود لما كانت ممكناً ولأصبحت واجباً، وإن لم تكن مستحقّة للوجود معنى ذلك أنها لم تكن ممكناً ولأصبحت ممتنعاً، فهي إذاً ذاتٌ فاقدة للوجود وللعدم. وإذا كانت موجودة فوجودها من ناحية الغير الذي يفيض عليها فيضاً وجودياً وبما أن الوجود فيض من الغير فهو متوقف على وصفها الذاتي، بناء عليه فإن هذا الوصف للوجود الممنوح من وعاء الغير متأخر عن الوصف الذي برز من الذات نفسها وغير المتعلق بالغير. لأنه لو لم يكن ذلك الوصف فقداناً للوجود وللعدم، لما كان تأثير الغير في تلك الذات ممكناً، كذلك فإنها في حال كانت فاقدة للوجود وكانت مستحقةً للعدم فهي ممتنعة ولن تكون قابلة للفيض، علماً أنها إذا كانت واجدة للوجود كانت واجباً وأرفع من أن تكون محتاجة في وجودها إلى الغير. إذاً يجب أن تكون فاقدة للوجود وللعدم كليهما ليؤثّر الغير فيها.

في النتيجة ذلك الوصف الثابت من ناحية الغير متفرع من ذلك الوصف الثابت من ناحية الذات نفسها. وطالما أن ماهية الممكن لم تكن واجدة الوجود وهي عارية منه، لذا ستكون منفصلة عن الوجود الذي

---

(١) واعظ جوادي، إسماعيل: «**الحدوث والقدم**»، ص ١٢٦.

(٢) م. ن. ص. ن.

مُنح لها بواسطة الغير وستكون مختلفة. ومع أن وجودها من الغير إلا أنه متأخرٌ عن ذلك الغير، وذلك الغير يكون وجوده مقدماً ذاتاً. ومن حيث أنَّ وجودها ذاتاً متأخرٌ عن ذلك الغير، ستكون تلك الماهية حادثة بالحدوث الذاتي، ويتضح من هنا أن الذات قديمة منزهة عن الماهية، وأنها وجود محض[1]. وكما أن الإمكان الذاتي للوجود غير الإمكان الذاتي للماهية، فحدوثه الذاتي أيضاً يكون غير الحدوث الذاتي للماهيّة. وذلك عبارة عن أنّ الوجود في حقيقته وذاته مرتبط بالغير، وما لم نأخذ ذلك الغير بالاعتبار وغفلنا عنه، لن يكون لهذا الوجود من أثر، وسيكون عدماً محضاً؛ لأنه في حقيقته الكلية وذاته البسيطة كان مرتبطاً بذلك الغير، إذاً هذا الوجود في ذاته محتاج إلى ذلك الغير، الذي يتجه بحقيقته نحو تقويم الذات، لكنّ ذلك الغير لا يحتاج إلى هذا الوجود، فهذا الوجود بعد ذلك الغير الذي هو عين الوجود المحض، سيكون حتماً مسبوقاً بذلك الغير، وبما أنّ السَّبق واللحوق ذاتيان، فإن هذا الوجود الحادث يُسمى «الحدوث الذاتي»[2]، وفي النتيجة، فإن ذلك الوجود الذي كان وجوداً صرفاً وغير مرتبط بالغير سيكون قديماً ذاتياً.

❑ ❑ ❑

---

(١) صدر المتألهين «**الأسفار الأربعة**»، ط. حجرية، جامعة طهران، ١٣٧٨ هـ ش/ ١٩٩م، ج٣، ص: ٣٤٩.

(٢) صدر المتألهين، «**الأسفار الأربعة**»، طبع جامعة طهران حجري، ١٣٧٨هـ ش/ ١٩٩٩م، ج٣، ص : ٣٤٩.

ج

الحدوث الإسمي

قدم الملا هادي السبزواري ابتكاراً خاصاً في الحدوث، وأبدع قسماً جديداً سمّاه الحدوث الإسمي، وصرّح أنه مصطلح خاص به:

والحادث الإسميُّ الذي مصطلحي إن رسم اسم جاء حديث منمحي[1].

خلاصته أنّ العالم أي ما سوى الله محكومٌ بالإمكان. وكلُّ ممكن مركَّبٌ من الوجود ومن الماهيّة. وبما أنّ الوجود كان من الصّقع الربوبي ولا بينونة بينه وبين الواجب المتعال، عدا البينونة الوصفيّة وليس البينونة العزلية، إذاً لا يُعدّ جزءاً من العالم، ولا يدخل في عداد ما سوى الله. لذا من الواجب عدم البحث حول حدوثه وقدمه. أما الماهية؛ فتكون حادثة لأنها قبل تجلي الواجب المتعال، لم يكن لها أيّ اسم أو رسم أو وصف أو تعيين، ومن مرتبة أحدية تلك الذات المتعالية تنوجد الأسماء والرسوم أي المفاهيم والماهيات بسبب تجلي الذات باسم المبدع، لأن المسبوقية بالعدم في مرتبة الأحدية تصدق عليها. ومن حيث أنَّها حادثة فهي مفاهيم الأشياء وماهياتها وليس وجودها، وتُسمى المفهوم، لذلك يُسمى حدوثها الحدوثَ الإسمي.

---

(١) السبزواري، ملاهادي: **«شرح المنظومة»**، ص: ٧٧.

هذا المصطلح مقتبس من كلام الله عزّ وجل: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾[1]، ومن كلام أمير المؤمنين: «العالم مركب من الوجود والماهية»[2] والوجود غير منفصل عن الله على سبيل التباين، وإنما التميز بينه وبين الواجب تميزٌ وصفيّ، أي بالشدة والضّعف. فهو ليس ما سوى الله ليكون حادثاً، وأما الماهية فهي اعتبارية محضة وليس فيها أي سهم من الأصالة.

من القرآن يُستدل على اعتبارية الماهية، وأما كون وجود العالم من الصقع الربوبي فمستدلٌ من كلام أمير المؤمنين.

الحكيم السيزواري فسّر الماهيّة بأنها أسماء الموجودات، على النحو التالي: وهو أن مرجع الضمير (هي) هو ماهيات الممكنات؛ من هنا يتضح منشأ هذا المصطلح ووجه تسميته. كما يصرح الميرداماد: «إن جميع عالم الخلق ـ أعم من المادي والمجرّد ـ محكوم بالحدوث الدهري والذاتي»[3]. كذلك فإن لازمة المصطلح طبقاً لتصريح الحكيم السبزواري، سيكون جميع عالم الخلق، من حيث ماهياته محكوم بالحدوث الإسمي، ومن هنا لا فرق بين المجرد والمادي، وإنما هو يدور في مدار الحدوث الذاتي.

الرأي الذي يمكن أن نقدمه حول الحدوث الإسمي، هو أن هذا الحدوث الإسمي غير مقبول من خلال أبحاث الفلسفة المتعالية التي تدور في مدار التشكيل في الوجود. لأن جميع المراتب المتنوعة لا يمكن أن تعيد الوجود إلى مرتبته العالية، وتحسب من ذلك الصقع،

---

(١) سورة النجم، الآية: ٢٣.

(٢) واعظ جوادي، إسماعيل: **«الحدوث والقدم»**، ص: ١٧٤

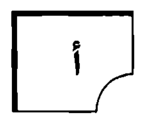
(٣) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص ٢٥.

ولكنها قابلة للتسويغ وللقبول بواسطة الأبحاث العرفانية الأدقّ والأرق من الأبحاث المتعارف عليها، فالمطروح هنالك هو جريان الإطلاق الذاتي للوجود وتعيّنه وليس التشكيل. وبين هذين الأساسين هنالك فروقات عديدة، غير خافية على أهل المعرفة والحكمة.

❑ ❑ ❑

المبحث الثالث

تاريخ مسألة الحدوث الدهري



أ

لمحة تاريخية عن نظرية الحدوث الدهري

يعرف المطلعون على تاريخ الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين جيداً، أن مسألة حدوث العالم وقدمه قد طرحت منذ زمن بعيد، وأنّ الفلاسفة والمتكلمين أشبعوها بحثاً وجدلاً، ومما لا شك فيه، أن ما ورد في جميع الكتب السماوية يوحي بأن العالم وجميع الموجودات التي ظهرت فيه حادثة، وأن وجودها كان مسبوقاً بالعدم. بعبارة أخرى، يمكن القول إنّ جميع أصحاب الأديان متفقون أنّ تبارك وتعالى قد خلق العالم، والخلق هنا معناه أن العالم لم يكن موجوداً فوهبه الله الوجود. ويعتقد المتكلمون أن تقدم العدم على وجود العالم، هو نوع من التقدم الزماني، وعلى هذا النحو يجب أن يؤخذ في الاعتبار الزمان الذي لم يكن العالم فيه موجوداً: وقد استوقفت النقطة التالية العدد الكبير من المتكلمين؛ إذ كانت حقيقة الزمان الجزئي من مجموع العالم وفي متنه، فكيف يمكن أن نقبل أن الزمان قد تحقق قبل وجود العالم؟ وكان الجواب عن هذه الإشكالية هو التالي: لكي يكون للقول بحدوث العالم معنى يجب أن نؤمن بوجود زمان موهوم قبل حدوث العالم بعبارة

أخرى، يعتقد هؤلاء أن العالم لم يكن موجوداً في الزمان الموهوم، وأنّ الله هو الذي أوجده بمشيئته. وقد عارض الفلاسفة هذه النظرية ورأوا أنها كلام غير معقول. لن نتكلم هنا على آراء الفلاسفة اليونان، ولن نبحث كذلك كيف تم الخلق من العدم، وحدوث الوجود من داخل العدم، ما سنبحثه هنا، هو أن الفلاسفة المسلمين في الوقت نفسه الذي كانوا يعتقدون فيه بمسألة الخلق وبحدوث العالم بعد عدمه، رفضوا نظرية المتكلمين القائلة بالحدوث الزماني للعالم.

يقول الحكماء والفلاسفة المسلمون: إن تقدم الزمان الوهمي على حدوث العالم لا يتعدى كونه أمراً موهوماً، ولا يمكن من خلال الموهوم تقديم تفسير أو تسويغ معقول للعالم.

في كلام المتكلمين مشكلة أخرى وهي أن تحقق فاصلة زمانية بين مبدأ الخلق ووجود العالم، فضلاً عن أنه يستتبع المعلول عن علته التامة، فإنه موجب لإمساك الفيض عن المبدأ الفياض، وهذه المسألة أيضاً أمر مسلم، وهي أنه لا يجوز بأي وجه من الوجوه إمساك الفيض عن مبدأ الفياض المطلق. وهكذا فإن الفلاسفة المسلمين رفضوا أي فاصلة زمنية بين مبدأ الوجود ووجود العالم، وتكلموا على الحدوث الذاتي للعالم بدلاً من الحدوث الزماني.

والوجود الذاتي معناه، أن ليس هنالك من فاصلة زمانية بين مبدأ الوجود ووجود العالم، لكنَّ العالم الحادث معدوم بذاته، ولا يعدّ موجوداً إلا في ضوء ارتباطه بمبدأ الوجود. بعبارة أخرى معنى الحادث الذاتي، هو أن العالم بذاته يعد معدوماً، ولا يعد أحد الموجودات إلا على إثر الارتباط بمبدأ الخلق.

وبناء لما عبَّر عنه الحكماء في هذا الباب، إن العالم حادث

دائماً، ومسبوق بالعدم، لكنَّ تقدم العدم على الوجود ليس تقدماً زمانياً، وإنما هو بحسب تحليل العقل ومقام الذات يصبح لسبق العدم على وجود العالم معنى. وما يطرح بصدد الحادث الذاتي تحت عنوان سبق العدم، ليس من جنس العدم التجزيئي، وإنما هو نوع من العدم الذي يمكن أن نسميه عدم المجامع. وعدم المجامع معناه أنه في سبق العدم على الوجود لا فاصلة زمانية وامتداد تفكيكي وتجزيئي، وإنما عدم الأمر الحادث مصاحب دائماً لوجوده وفي مقام الذات وبحسب تحليل العقل فقط، يمكن أن يعدَّ عدم أي أمر حادث مقدماً على وجوده وسابقاً له. يتضح مما سبق ذكره، أن كلام المتكلمين في باب الحدوث الزماني للعالم إذا كان لا يتوافق مع العدل والاستدلال، فإن كلام الفلاسفة أيضاً، لا يتوافق ولا يتلاءم مع ما ورد في ظاهر الشرائع السماوية؛ لأنَّ الحدوث الزماني فضلاً عن امتناع الحدوث الزماني «للزمان» الذي هو جزء من العالم، لا يحصل كذلك تقابل منطقي بين الوجود اللاحق والعدم السابق لأن زمانهما ليس واحداً، في حين أن وحدة الزمان شرط في تقابل التناقض، فضلاً عن أن وجود عالم الوجود الذي هو معلول، يفهم بالمستوى نفسه مع وجود المبدأ الأول (الله تعالى) الذي هو العلة. فالتقابل ليس منطقياً، لأنه ليس هنالك من تقابل بين العدم الذاتي في مرتبة الذات والماهية وبين الوجود الذي هو من حيث العلة يحصل في محاق الواقع، وإنما هما يجمعان معاً. بعبارة أخرى: لا اتحاد بين الحدوث الذاتي للوجود والعدم في الشرط، ولذلك لا يحصل التناقض. كان النزاع الدائم والجدال المستمر بين المتكلمين والفلاسفة يدور غالباً حول هذه المسألة، ولم يتفق هذان الفريقان ولم يتصالحا طيلة التاريخ.

استدل الميرداماد في أسفاره، لإثبات الحدوث واستشهد بأقوال الأساطين والتنبيهات والإرشادات والتصريحات التي قال بها أرباب

المعرفة، وهو يقول في كتابه القبسات: «حاول المقصود ابن سينا» في ثاني سادسة إلهيات الشفاء تعريف مفهوم الحدوث وتثليث تقسيمه الأولي المستوفى بحسب استيفاء أقسامه الثلاثة الأولية، فقال بهذه الألفاظ: المعنى الذي يسمى إيداعاً عند الحكماء هو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون «ليس»، ويكون له من علته أن يكون «آيس» والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون له من غيره، فيكون كل معلول أيساً بعد ليس بعدية بالذات، فإن أطلق اسم المحدث على كل ما له أيس بعد ليس وإن لم تكن بعدية بالزمان، كان كل معلول محدثاً، وإن لم يكن مطلقاً، بل شرط المحدث أن يوجد زمان ووقت كان قبله، فبطل لمجيئه بعده، إذ تكون بعديته بعدية لا تكون مع القبلية موجودة بل تكون ممايزة لها في الوجود لأنها زمانية، فلا يكون كل معلول محدثاً بل المعلول الذي سبق وجوده زمان، وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت، ونحن لا نناقش في الأسماء»[1]. لم يكن شيخ الفلاسفة المسلمين بصدد إثبات الحدوث الدهري، لكن الميرداماد كان يريد من خلال بيانات الشيخ أن يستنبط مثل هذا الحدوث. كنا قد قلنا من قبل، حتى وإن كان وعاء العدم السابق على وجود العالم هو الدهر، فإن هذا المعنى سيكون ملازماً للقدم، لأن الدهر ثابت ومستمر، والعلة المجامعة في العالم في مقام الدهر ومرتبته هي العدم المعلول نفسه في مرتبة وجود العلة، فإذا كانت العلة قديمة كما أنه في تصورنا وافتراضنا الدهر قديم وليس حادثاً زمانياً، فإن المعلول أيضاً يجب أن يكون بصورة ملزمة قديماً[2].

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٥٠.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»**، ج١، ص: ٣٥

تنطلق نظرية الميرداماد من هذا التقسيم، فهو يقول: بما أن وعاء السرمد لا يدخل العدم، إذ لا مكان فيه للحدوث، فحيث يكون أحد الاثنين موجوداً، لا مكان لوجود الآخر. وحيث يكون العدم والحدوث موجودين في العالم ففي وعاء آخر هو وعاء الدهر والزمان. ومن حيث إن جميع الممكنات حادثة لأن الماهية بنفسها لا تحمل اقتضاء الوجود، أي أنها لا تتواجد بنفسها، وإنما يجب أن توجد علة تساعدها للدخول في ساحة الوجود. ولقد سمى الفلاسفة حدوث الممكنات ووجودها «الحدوث الذاتي»، وهو معادل للإمكان ومصاحب لنوع من العدم، يسمى «العدم المجامع»، يوجد أيضاً نوع آخر من الحدوث في الموجودات المادية، وبما أنه يقع في محور الزمان أو بحسب المصطلح الفلسفي في الوعاء الزماني يسمى «الحدوث الزماني»، وهذا النوع من الحدوث لم يدركه المتكلمون المسلمون السابقون.

أما الميرداماد فإنه يعتقد أن هنالك إلى جانب هذين النوعين من الحدوث، نوع حدوث آخر للأشياء، غير متعلق بالزمان ولا بالذات، وإنما هو مرتبط بالوضع الخاص لذلك الشيء نسبة إلى «العدم الصريح» غير الزماني، فإذا كان نوح مثلاً حادث بالنسبة إلى آدم بدليل أنه ظهر في محور الزمان «متأخراً» عنه، وإذا كان لجهة الزمان يقع في طول جده، لكنه في الواقع في العرض والقيمة نفسيهما في درجة الوجود، لكن درجة وجود الموجود المادي، ليست في عرض الموجود الدهري ولا امتداده؛ وإنما في طوله، والرابط بين الاثنين خط عمودي لا أفقي: «العدم الزماني» لأمر ما زماني، إذا فرض مستمراً في امتداد الزمان كله، كان لا محالة مستلزماً للعدم الصريح الدهري.

١ ـ الباريء الحق الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته وصفاته موجود في السرمد، لا في الزمان ولا في الدهر.

٢ ـ والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض موجودة في الدهر لا في السرمد، ولا في الزمان. ـ والمتغيرات المعروضة للسيلان والموت واللحوق ـ بما هي متغيرات ـ موجودة في الزمان لا في السرمد ولا في الدهر، ولا حظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود في الدهر مطلقاً، فأما من حيث إن كلّاً ثابت الحصول في وقته... فهي من هذه الجهة موجودة في الدهر ـ لا في السرمد ولا في الزمان[1].

❑ ❑ ❑

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص١٢٣.

ب

عقائد وآراء الفلاسفة حول نظرية الحدوث الدهري

رأي الملاصدرا:

كما هو معروف عن صدر المتألهين، فإنه لم يقبل نظرية أستاذه حول الحدوث الدهري، واستفاد في مسألة ربط الحادث بالقديم من منهجه ـ أي توسط حركة الجوهر الذاتية ـ وفي رسالة الحدوث ـ التي يبدو أنه كتبها رداً على نظرية أستاذه حول كيفية الحدوث ودهريته، يقول: «وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان... أرادوا بالأول نسبة البارئ ـ تعالى ـ إلى صفته وأسمائه وعلومه، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم، بعينه بالمعية الوجودية؛ وبالثالث نسبة معلوماته المتجددة بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية. .[1] وصدر المتألهين مع أنه سوغ كلام القدماء وأساطين الحكمة، لكن يمكننا أن تستنتج من عبارته نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة...»[2]، إنه يعني وعاء الدهر، فالعلم الإلهي ثابت

---

(١) راجع: صدر المتألهين: «**رسالة الحدوث**» تحقيق السيد حسين موسويان، ط. بنياد حكمت إسلامي، طهران ١٣٧٤هـ ش/ ١٩٩٥ م، ص: ١٠٤.

(٢) ن. م. ن. ص.

دائماً، وليس فيه نوعان من العلم، ومعلوماته أيضاً هي الموجودات المشخصة الخارجية، التي لها نصيب من الوجود ولكنها لا تصبح علماً ثابتاً (أي القديم نفسه)، ومتعلقة بالمتغيرات من حيث إنها متجددة ومتغيرة (أي الحادث نفسه)، إلا إذا اعتبرنا أن هذه المتغيرات في وجودها الجمعي والواحد هي موجود ثابت، لا يصح أن يكون وعاؤها الزمان نفسه (لأن الزمان هو وعاء الأنات والأجزاء المتجددة من ذلك الوجود، وليس وعاء مجموعتها الواحدة كأمر ثابت)، إذاً «الوعاء هو نفسه وعاء الدهر، الذي هو وعاء الوجود الثابت للزمان، وليس متغيراته»[1]، وكما رأينا، فإن ابن سينا في التعليقات قسم الوجودات إلى ثلاثة أنواع: الأول، الوجود في «داخل الزمان» ووجود هذه الموجودات في سيلان وجريان دائمين، وغير متوقف.

والثاني ـ الوجود في «جانب الزمان» المسمى الدهر وبهذا المعنى، هو ليس أسير الزمان، وإنما هو محيط به.

الثالث: الوجود الثابت إلى جانب الثابتات المسمى السرمد وهو محيط بالدهر[2].

على هذا الأساس ـ الذي قبله الملاصدرا نفسه ـ إن وعاء نسبة «العلوم الثابتة» الإلهية إلى المعلومات المتجددة والمتغيرة، ليس الزمان نفسه وإلا فإن العلم الإلهي يقع في «داخل الزمان»، «في حين أنه يجب أن يكون في «جانب الزمان» ومحيط به، وهو وعاء الدهر»[3].

لكن يستنتج من ظواهر كلام صدر المتألهين أنه لا يقول بأكثر من

---

(١) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»** ص: ٥١.

(٢) راجع: الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»** ص: ١٥٧.

(٣) راجع: صدر المتألهين: **«رسالة الحدوث»**، ص: ١٠٤ و١٠٥.

وعاءين: «وعاء الزمان، الذي هو الزمان نفسه الحاصل من الحركة الذاتية للجوهر والطبيعة، ويحصل من استمرار حركة الجسم الحركة القطعية، التي هي منشأ الزمان وليس محرك حركة الجسم الزماني خارج ذاتها؛ وما وراء الزمان شيء آخر، فلا وجود سوى «للأمر الإلهي»، الصادر عن الذات الأحدية، وهو الجوهر الفعال الذي نسميه «العقل»، وهو الرابط بين الباري تعالى والطبيعة، فلا يتقدم على الزمان إلا البارئ وإرادته وقدرته، وهو أمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي له تعالى وأخرى بالصفات عند قوم وأخرى بالملائكة العقلية عند الآخرين وللناس في ما يعشقون مذاهب»[1].

هو في الدهر أو في السرمد؟ المعلوم «أن السرمد في مصطلح الميرداماد، هو الوعاء الافتراضي للذات الإلهية، وليس وعاء أفعاله والصادر الأول وغيره من المفارقات؛ وبناء على ذلك فإن العقول والأوامر، كلها تقع في وعاء الدهر، وهذا المطلب مبهم في كلام الملا صدرا»[2].

هذا فضلاً عن أن الأمر الإلهي الذي هو من الأفعال الإلهية ويُعدّ (مع قليل من التسامح) هو الصادر الأول، ولم يقل أين وعاء هذا «الأمر» ـ وهو بنظره اسم وليس فعلاً ـ علماً أنه قيل حول هذا الموضوع إنه: «لا يتقدم على الزمان إلا البارئ... لكن مع الانتباه إلى بعض المحذورات ـ والملا صدرا أرفع شأناً من أن يقع فيها ـ نستنتج أيضاً أنه يقبل على نحو من الأنحاء الحدوث في وعاء الدهر»[3]. من ناحية أخرى

---

(١) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٥٨.

(٢) ن. م. ن. ص: ١٥٩.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»** ص: ١٥١.

هو يقول كالميرداماد بأصالة الحركة القطعية. إذاً بالنسبة إلى المجموعة المنسجمة لأجزاء العالم المتحركة الذي تعد كل ظاهرة منه حركة توسطية، يجب القول بهوية متصلة واحدة، منشأها وموجدها الزمان، لكنها ليست في الزمان وإنما إلى جانبه، وحدوث مثل هذه الهوية الواحدة غير الزمانية، لا تتحقق إلا في الدهر[1].

فضلاً عن ذلك، بأي وعاء كان يعتقد لغير الزمان، أي المفارقات والمجردات التي لا حركة ذاتية لها، ولكنها حادثة؟ إن لم يكن وعاؤها الزمان والسرمد فسيكون «الدهر» حتماً، فهو لاعتقاده بالحركة الجوهرية لا محالة يحتاج إلى وعاء كوعاء الدهر، ليستقر فيه وجود اتحاد «صورة ما» في جميع نقاط الحركة التوسطية ـ بدون انفصال وبدون طفرة ـ وإلا فإن تعبير «صورة ما» لبقاء الجوهر المتحرك في الآنات والنقاط المختلفة غير كاف، ويكون لازماً الإشكال المعروف بتبدل الجوهر وعدم بقاء الجوهر السابق، والحركة الجوهرية شيء كالخلع واللبس، على أساس أصالة الحركة التوسطية وأن الحركة القطعية ذهنية، والملا صدرا هارب منها. إذاً كي لا تكون عبارة «صورة ما» التي عناها الملا صدرا أمراً اعتبارياً وذهنياً، ولتكون لها حقيقة خارجية ووجود، من الضروري القول إنها متحققة وموجودة بالوجود الموحد والمجمل في وعاء الدهر الثابت[2]. يمكن الاستنباط من بعض عبارات الميرداماد، أنه هو أيضاً كان يعتقد «بالحركة الجوهرية ـ وإن كان صلب اعتقاده على وجود الأفلاك وحركاتها الثابتة، واعتباره الزمان موجوداً بحركات الأفلاك»[3] فهو يقول في القبسات: إن الحدوث والزوال في عالم امتداد الزمان، لا

---

(١) راجع: ن. م. ص: ١٥٥.

(٢) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٦٠.

(٣) مشيري نيا، كيوان: **«التقدم والتأخر»**، ص: ١٨٩.

يتصحح إلا بانتهاء إلى طبيعة متجددة متصرّمة يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد والتصرم وسيلان استمرار الحدوث والبطلان من غير استناد في الانقضاء والتصرم إلى علة خارجة عن ذاتها...[1].

بناء لهذه العبارة: «إن جوهر الأجسام في الطبيعة متصرم بالذات وموجد للزمان، ولا ارتباط بينه وبين الزمان المطلق المتعلق بالأفلاك»[2] وهكذا على الرغم من أن أجزاء وجوده المجمل والجمعي في الزمان، لكن أصل وجوده كواقع ثابت، سيقع في وعاء الدهر.

يبدو مستبعداً أن يكون الملا صدرا موافقاً مع أستاذه في الحركة الجوهرية وفي أصالة الحركة القطعية، لكنه لم يوافق على لزومه القهري أي الحدوث في وعاء الدهر.

رأي المحقق النراقي:

وجد معارضون كثر لنظرية الحدوث الدهري للعالم بين معاصري الميرداماد، ومن تلاه من الفلاسفة والحكماء، وسطرت كتب عديدة للرد عليها ورفضها، حتى تلاميذه من تلاميذ الميرداماد، تجاهلوها ولم يعيروها اهتماماً أو رفضوها. وفي هذا السياق، كان موقف المحقق النراقي المدافع عنها لافتاً وحاسماً، حتى أنه دافع عنها تقريباً في معظم كتبه الفلسفية الكلامية، وقد تطرق إليها في كتبه التالية: «اللمعة الإلهية»، «الكلمات الوجيزة»، و«جامع الأفكار»، وبخاصة في كتاب «اللمعات العرشية»[3].

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ١٨.

(٢) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٦٨.

(٣) ن.م. ص: ٧١٠.

بدأ أولاً بطرح المسألة والتعريف بها حيث يقول:

أولاً: جميع عقلاء العالم من الحكماء والفلاسفة، أو من المتكلمين متفقون على أن العالم أو ما سوى الله حادث وهو مخلوق الحق تعالى جل شأنه، وصادر منه، والاختلاف بينهم حول كيفية هذا الحدوث وحدوده، فالحكماء بحسب المعروف يعتقدون بالحدوث الذاتي للعقول والأفلاك والعناصر والمواد، والمتكلمون يرون أنه حادث بالحدوث الزماني.

ويقول في تعريف الحدوث الذاتي: «والمراد بتأخر وجودها عن الواجب تأخراً بالذات، أي بحسب المرتبة العقلية، لا في الخارج: فلا يتحقق بين الواجب والعالم انفصال في الخارج...»[1].

ويعرف الحدوث الزماني على هذا النحو: «الحدوث الزماني والمراد به: تأخر وجودها عنه تعالى تأخراً زمانياً، فيتحقق بينهما عدم زماني ممتد؛ لأنه ينتزع منه تعالى قبل وجود العالم «زمان موهوم» هو وعاء هذا العدم، فثبت هذا العدم إليه»[2].

ويذكر الميرداماد: «وذهب بعض المتأخرين إلى أنها حادثة بالحدوث الدهري. والمراد به تأخر وجودها عنه تعالى تأخراً انسلاخياً انفكاكياً؛ أي وجودها بعد العدم الصريح المحض، الذي ليس زمانياً ولا سيالاً ولا متكمماً ولا متقدراً. فالعالم منفك عن الواقع ونفس الأمر، إلا أن هذا الانفكاك ليس زمانياً. والحاصل أنه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض، لا مسبوقية بالذات؛ بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا متقدرة»[3].

---

(١) ن. م. ص: ١٧٣.

(٢) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٧٥.

(٣) راجع: الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢٥.

يذكر النراقي: «ملخص أقسام الحدوث أن الذاتي عبارة عن وجود العالم بعد عدمه في لحاظ العقل والواقع؛ والزماني عبارة عن وجوده بعد عدم واقعي كمي؛ والدهري عبارة عن وجوده بعد نفي صريح واقعي غير كمي»(١).

ثم تطرق بعد ذلك لبيان أقسام أوعية الوجود والعدم، وشرح «وعاء الزمان الذي هو وعاء الأمور المتغيرة السيالة ووعاء عدمها كذلك، كما وضح أيضاً وعاء الدهر الذي هو وعاء الثوابت غير السيالة وغير المتقدرة وغير المتكممة وعدمها كذلك، ووعاء السرمد الذي هو كما عرفه وعاء لا يدخله العدم، وهو خاص بالحق تعالى»(٢).

وبعد أن نقل أدلة الفلاسفة الذين كانوا قد أنكروا حدوث العدم، ونقض أدلتهم، تطرق إلى رفض الحدوث الذاتي والحدوث الزماني، حيث يقول: «إن الحدوث الذاتي مرادف للقدم الزماني، والقدم الزماني باطل بدليل بطلان التسلسل، وجميع المذاهب متفقة على نفي قدم العالم؛ أما الحدوث الزماني فهو باطل عقلياً، لأنه يستلزم زماناً موهوماً قد ثبت بطلانه»(٣).

يختلف أسلوب استدلال المحقق النراقي في تمهيد الأرضية لإثبات الحدوث الدهري وترتيب المقدمات عن منهج الميرداماد، وهو متأثر بمنهج المتكلمين، وإن كان في مضمون الكلام معارضاً لهم.

❑ ❑ ❑

---

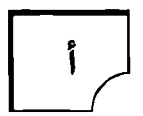
(١) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٧٦.

(٢) ن. م. ص: ١٨٠.

(٣) مشيري نيا، كيوان: «**التقدم والتأخر**»، ص: ١٦٢.

المبحث الرابع

الحدوث الدهري في فكر الميرداماد



طرح نظرية الحدوث الدهري

لقد عالج الميرداماد موضوع الحدوث الدهري الذي يعد أساس عقائده الفلسفية في معظم مصنفاته بتعابير وتوضيحات مختلفة. لكن بما أن غاية بحث هذا الموضوع ودراسته إبطال الزمان الموهوم الذي كان فرضية معظم المتكلمين في إثبات حدوث العالم، ومن ناحية أخرى كان القصد إثبات الحدوث الدهري للعالم بواسطة البراهين للتخلص من الوهم القائل بجدلية طرفي مسألة حدوث العالم وقدمه الذي تصوره ابن سينا. جعل الميرداماد هذه المسألة بشكل خاص الموضوع الأساسي لكتابه «القبسات»، ودرس الموضوع من جميع جوانبه وسعى جاهداً لإزالة الإشكالات، وتوضيح أقسام القدم والحدوث ومقتضيات أحكامهما، وأورد سائر المسائل المذكورة في كتاب القبسات من حيث ارتباطها بمسألة الحدوث الدهري: المحقق الداماد في مقدمة كتاب القبسات: إنه صنف هذا الكتاب بناء لطلب أحد أصدقائه لحل مسألة قدم العالم وحدوثه، والتي هي إحدى المشاكل العويصة، ومن خلال شرحه الأقوال المختلفة والتحقيق فيها، أوضح وجهة نظره بدأ أولاً

بتوضيح أقوال الشيخ الرئيس ابن سينا، نقلاً عن مؤلفاته، حيث يعد موضوع قدم العالم وحدوثه جدل الطرفين، وأن لا إمكانية لإقامة البرهان العقلي على إثبات أحد طرفي المسألة؛ ومن ثم انتقل إلى ذكر أقوال الفلاسفة الآخرين وأهل الكلام الذين تكلموا على حل هذه المشكلة؛ بعد ذلك أورد كلام أبي البركات الذي عده تأييداً لنظريته أي إثبات الحدوث الدهري، ثم بين موضوع البحث والنزاع وذكر أقسام الحدوث والقدم؛ وأنهى هذا القبس الأول من الكتاب. الخلاصة أنه في القبس الأول بدأ أولاً بأقوال الآخرين التي عدها مؤيدة لمدعاه، وفي أثناء ذلك أورد عدداً من الآيات والأخبار لإثبات نظريته؛ وفي النهاية شرح نظريته وهو في الومضة الأولى من الكتاب، شرح خلاصة مقال الشيخ الرئيس في بيان أنواع المحدثات.

إذا كان المراد من الحادث الجزئي المسبوق وجوده بالعدم (الأيس بعد الليس) فإن كل معلول هو بهذا المعنى حادث، وإذا كان المراد أن الشيء مسبوق بالعدم الزماني، فإن أي معلول لا يمكن أن يكون حادثاً. وأما القسم الأول أي الأيس بعد الليس فهو قسمان: أحدهما أن يكون وجوده بعد الليس المطلق، والآخر أن يكون وجوده بعد الليس الخاص أي العدم الخاص.

بناء عليه فإن الحادث ثلاثة أقسام:

١ ـ ما هو مسبوق بالعدم الزماني.

٢ ـ ما هو مسبوق بالعدم المطلق.

٣ ـ ما هو مسبوق بالعدم المضاف أو العدم الخاص مقابل الوجود الخاص لهذا الحادث نفسه[1]. وفي الفرق بين هذين القسمين

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٩٦.

الآخرين ينقل عن ابن سينا قوله إن الحادث غير الزماني نوعان: أحدهما المسبوق بالعدم الصرف المطلق بالبعدية الذاتية، أي المسبوق بالعدم الذاتي؛ والآخر ذاك المسبوق بالعدم الصريح مقابل الوجود الخاص للشيء الحادث، بحيث إن هذا القسم على الرغم من أنه غير مسبوق بالعد الزماني، لا إمكانية لاجتماعه مع الوجود بالفعل لهذا الشيء الحادث نفسه. لأن اجتماع العدم بالفعل والوجود بالفعل معاً، بحيث إن اجتماع الوجود بالفعل للشيء الحادث مع عدمه الذاتي غير ممتنع، لأن كل معلول لجهة ذاته «ليس» ولجهة انتسابه إلى الفاعل «أيس»، وفي كل الأحوال الميرداماد سمى ذلك القسم الحادث المسبوق بالعدم بالفعل الصريح، وغير المسبوق بالعدم الزماني الحادث الدهري[1].

أي أن الحادث بناء لما نقله عن ابن سينا ثلاثة أقسام:

١ ـ الزماني.

٢ ـ الحادث بعد الليس المطلق أو الليسية الذاتية التي تسمى الحادث الذاتي.

٣ ـ الحادث بعد الليس بالفعل الصريح أي الليس غير المطلق الذي يسميه الميرداماد الحادث الدهري[2]. المحقق الداماد بيَّن وشرح نقلاً عن كتاب أبي البركات المعتبر، الذي كان قد نقل عن الحكماء الآخرين، عدم تأثير مقدار زمان العدم السابق على وجود الحادث الزماني في تحقق الحدوث الزماني.

خلاصة ذلك الكلام هو: أننا نعرف أن المقدار أي كمية مدة

---

(١) راجع: الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ٨٨.

(٢) الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ١٩٦.

العدم، التي ينوجد بعدها الوجود الحادث لا تأثير له في أصل الحدوث. أي المقدار نفسه المسبوق وجوده بالعدم الزماني، كان ذلك الزمان لحظة واحدة أو دقيقة أو يوماً أو سنةً أو عدة سنوات، ليس له أي تأثير في أصل كون الشيء حادثاً؛ لأنه إذا كان لمقدار العدم السابق على الوجود تأثير في الحدوث يصبح من اللازم أن يتغير تبعاً للزيادة والنقصان اللذين يطرآن عليه، وبما أن الأمر ليس كذلك يصبح من المعلوم أن العدم الزماني لا تأثير له في تحقق معنى الحدوث لأنه إذا كان مؤثراً فإن قلته أو كثرته ليست سيان[1] ورأى أن هذا الكلام مؤيد لإثبات الحدوث الدهري؛ لأن نتيجة هذا الكلام أن الامتداد واللاامتداد لا يؤثران في الحدوث، ووحده العدم الصريح كاف في تحقق الحدوث. وهو يقول: «ومن البينات التنبهية لإثبات الحدوث الدهري بحسب سبق سلطان العدم الصريح في متن الواقع من غير اعتبار الامتداد واللاامتداد ما أورده الشيخ أبو البركات في المعتبر ناقلاً عن الحكماء»[2]. ثم تطرق بعد ذلك إلى بيان أقسام الوجود والعدم بحسب ظروفها، وخلاصة كلامه: أن انقسام وامتداد ومقابلات الاثنين من ذاتيات الكميات المتصلة القارة الذات وغير القارة الذات... وبما أن الوجود من حيث هو وجود، والعدم من حيث هو عدم ليسا من مقولة الكميات قارة الذات وغير قارة الذات؛ بناء عليه فإن الأمور المذكورة لا يمكن أن تكون من ذاتيات العدم والوجود وإنما هي تحصل فيها بالعرض وهي تتصف بهذه الصفات مقارنة بها[3] وبناء عليه يمكن أن يكون هذا الحصول في نفس الأمر في ثلاثة أوعية.

---

(١) راجع: الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٩٦ و١٩٧.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٨.

(٣) الموسوي، السيد علي: **«حكيم استرآباد»**، ص: ١٩٧.

١ ـ الوعاء المتقدر والسيال الذي هو وعاء الزمانيات والمتغيرات لعالم الكيان.

٢ ـ الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح، كالثابتات بما هي ثابتات التي وعاء وجودها متن الواقع والدهر، وهو أرفع من تأثير المتكممات والمتقدرات وغير المتقدرات.

٣ ـ وعاء الوجود البحت أي الوجود الصرف غير المسبوق بأي نوع من أنواع العدم، العاري من عروض التغيير والتقدير والثابت والمتحقق بالإطلاق، أي أنه صرف الفعلية المحضة ووعاؤه السرمد[١]. بعد ذلك تطرق إلى الفرق بين الحادث الزماني والحادث الدهري، وبيَّن أن عدم ووجود الحادث الزماني في كل زمان يجتمعان معاً، لكن عدم الحادث الدهري ووجوده في وعاء الدهر غير ممكنين؛ لأن الدهر ليس جزءاً ليكون موجوداً في جزء منه، ومعدوماً في الجزء الآخر، على عكس الزمان الذي يتضمن أجزاء ويتقبل هذا المعنى؛ وبعد ذلك وضح التمايز بين الأقسام الثلاثة: الحادثات الذاتية والدهرية والزمانية، وعد اجتماع العدم الذاتي والوجود بالفعل ممكناً، كذلك عد اجتماع وجود الحادث الزماني وعدمه في امتداد الزمان ككل متحققاً، لكن اجتماع وجود الحادث الدهري وعدمه في وعاء الدهر غير معقول وغير متحقق[٢].

❑ ❑ ❑

---

(١) راجع: ن. م. ص: ١٩٨ ـ ١٩٩

(٢) راجع: الموسوي، السيد علي: «**حكيم استرآباد**»، ص: ٢٠١.

ب

نظرية الكمون والبروز عند الميرداماد

فضلاً عن حل مسألة ربط الحادث بالقديم وإثبات حدوث العالم التي عدها أرسطو وابن سينا وغيرهما غير قابلة للإثبات وبتعبير آخر «جدلية الطرفين»، أي أن طرفيها كليهما لا دليل عقلي أو برهاني عليه، وقد برهنها الميرداماد جيداً؛ يمكن إلى جانب هذه النظرية أن تعد بعض المسائل الأخرى قد حلت في المنظومة الفلسفية للميرداماد، في تاريخ علم الكلام، نسبت النظرية التالية إلى النظام إبراهيم بن سيار ـ أحد متكلمي المعتزلة ـ حيث يقول: «إن الخالق المتعال خلق جميع الموجودات دفعة واحدة، لكن بعضها كامن في داخل بعضها الآخر، وبعضها كامن في بنية البعض الآخر، وقد ظهرت تدريجياً على مدى الأزمنة، وليس صحيحاً أن الله عز وجل ينتظر الزمان المناسب ليخلق كل موجود في زمان معين وفي يوم وساعة محددين»[(١)].

حيث يقول الخامنئي: «إن أصل الموجودات الذرات غير المرئية التي لا تدرك بالحس ولا بالعقل، وكل شيء مخفي في كل شيء، والعقل الكلي هو الذي قسمها ووزعها إلى أشياء خاصة وإلى خواص غالبة، وإلا فإن في كل عصاً حيات مخفية، وفي داخل كل جماد يكمن

(١) الخامنئي، محمد: «الميرداماد»، ص: ١٣٤.

حيوان بالقوة»[1]؛ بعد أن ينقل الميرداماد رأي النظام هذا عن الشهرستاني، يحوله برؤيته الفلسفية العميقة إلى نظرية الحدوث الدهري، ويخرجه بصورته الفلسفية المقبولة، ويقول في القبسات: قال صاحب الملل والنحل في ترجمة إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة:

«مذهبه أن الله سبحانه وتعالى ـ خلق الموجودات دفعة واحدة، على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده؛ غير أن الله سبحانه وتعالى أكمن بعضها في بعض. والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكمنها، دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة»[2]. الزمان دون وجودها في الدهر، مكان قوله: «لا إنما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها، لكن قد أصاب محز الأمر ومفصل القول ومر الحق ودخلة الحكمة، ولكان آخذاً مقالته من الحكماء المتألهين الراسخين في العلم، دون الطبيعيين من أصحاب القول بالكمون والبروز»[3].

الميرداماد بتطبيعه لهذا الرأي على الحدوث الدهري أخرجه بصورة نظرية فلسفية قيمة وعالية، وقد دعم بواسطته نظريته حول الحدوث الدهري، ويتبين أن الاعتقاد بوعاء الدهر والحدوث الدهري وحضور المخلوقات فيه، له جذر في الأفكار القديمة، وإن كان توضيحه بأسلوب الميرداماد، والبرهان عليه خاص به وباسمه.

انطلاقاً من تاريخ الفلسفة والآراء الفلسفية، يمكن القول: «إن

---

(١) ن. م. ص: ١٣٥.

(٢) الشهرستاني: **«الملل والنحل»**، ص: ١٠٧.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ١١٨.

نظرية الحدوث الدهري قبل الميرداماد، كان لها صورة الفلسفة الإشراقية والعرفانية، وكما كان سائداً قبل شيخ الإشراق، لم تعرض بشكل برهاني وإنما بتعبير خطابي ـ بدون إثبات منطقي ـ، لكن الميرداماد ـ بعد شيخ الإشراق ـ ربما كان أول من أدخلها عملياً بإثباتها فلسفياً بأسلوب الفلسفة المشائية، في ساحة البحث والبرهان، وقد استخدم الملا صدرا أيضاً هذا الأسلوب في الحكمة المتعالية»[1].

فهو في تفسيره «للكمون» ـ الذي نقله صدر المتألهين تحت عنوان «القضاء العلمي» إلى ميدان المباحث الفلسفية ـ عد هو نفسه وجود الأشياء في وعاء الدهر، وسبب التعبير عنه «بالكمون» والاستتار وعدم البروز، هو «أن جميع الأشياء لها صورة ثابتة وتالياً لها شكل وحداني كامل وفعلي، وبالنسبة إلى عالمنا الذي هو زماني ووعاء سيلان وتغير، ولا تظهر منه ولا تبرز إلينا إلا النقاط «الفعلية»، وما هو منه «بالقوة» معدوم في نظرنا أو أنه غير ظاهر في الواقع وحتى مخفي و«كامن»، هو الحقائق الثابتة، المعدومة وغير الفعلية، وغير قابلة للإدراك والتصور والقبول واعتبار الوجود»[2]. في وعاء الزمان، الموجودات سلسلة مترابطة، حتى أن الموجود الواحد أيضاً، يظهر تدريجياً هويته الكاملة على مدى الزمان، ووجود جميع الأشياء أو مجموعة الوجودات مصنفة في منظومة واحدة، ولا يمكنها أن تظهر دفعة واحدة وبصورة مفاجئة[3] وهذا الاقتضاء مطابق للزمانيات ووعاء الزمان، لكن من حيث إنه في نظام الخلق وارتباط مخلوقات العالم بالخالق، لا وجود لهذا التدرج

---

(١) راجع: الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٣٦.

(٢) موسوي، سيد رضا: **«أسس الفلسفة»** طبع دار مجد طهران، ١٣٧، ١٣٧٠هـ ش (١٩٩١م)، ص: ١١٠.

(٣) راجع: الخامنئي، محمد، **«الميرداماد»**، ص: ١٣٧.

بالنسبة إلى خالق الزمان محال، أن يكون واقعاً في الزمان أو أن يكون أسير الزمان، كما أن المخلوقات غير المادية أيضاً لا تحتاج إلى الزمان ولكنها موجودة، ـ وجميع العالم أو الإنسان الكبير وجد دفعة واحدة بالأمر والخلق الإلهيين ـ إذا لم يكن في وعاء الزمان، ويجب أن يكون في وعاء الثابتات ـ أي الدهر.[1].

بالنسبة إلى الناظر الذي ينظر إلى العالم في وعاء الدهر، «جميع الموجودات موجودة وقائمة في عرض بعضها، لكن بالنسبة إلى الذي ينظر إلى العالم من وعاء الزمان، فإن الموجودات تخرج من داخل بعضها وهي ذرات وأجزاء بعضها البعض»[2]. بتعبير فلسفي، موجودات هذا العالم من حيث إنها متغيرة ومتحركة واقعة في الزمان، ولكن من حيث إنها موجودة فإنها مستقرة في الدهر. عبارات الميرداماد هي التالية: «الجسم بما هو جسم، يكون في المكان، وبما هو موجود يكون واقعاً في الدهر، وبما هو متغير ومتحرك يقع في الزمان، والحركة من حيث نفسها واقعة في الزمان بالذات، وبما هي موجودة في الدهر»[3].

❑ ❑ ❑

---

(١) ن. م. ص: ١٣٨.

(٢) موسوي، سيد رضا: «**أسس الفلسفة**»، ص: ٨٥.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٩٣.

ج

أصالة الحركة القطعية والتوسطية

إن إحدى الخصائص الأخرى للمذهب الفلسفي للميرداماد، هي اعتقاده بأصالة «الحركة القطعية»، كان الفلاسفة يقسمون الحركة إلى مجموعتين أصليتين: «الحركة التوسطية» و«الحركة القطعية».

أ - تعريف الحركة التوسطية: الحركة التوسطية هي وضعية أي شيء متحرك في إحدى النقاط اللامتناهية من خط الحركة، من بدايته وحتى نهايته؛ أو بحسب تعبير ابن سينا: هو الأمر الوجودي في الخارج، وهو كون الجسم، متوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة مستمرة ما دام كون الشيء متحركاً[(١)]... هذه الحركة هي التي يستطيع المصور أن يشير إليها على الصفحة التي يصورها، لكنها مستمرة، وطالما أن ذاك الشيء المتحرك في المكان في حركة، فإن هذه النقاط ستتوجد بالتتالي[(٢)].

ب- تعريف الحركة القطعية: أما الحركة القطعية فهي مجموعة

---

(١) ابن سينا: «**الأسفار**»، ج٣، ص: ١٤١.

(٢) موسوي، سيد رضا: «**أسس الفلسفة**»، ص: ٩٨.

حركات جميع تلك النقاط المسماة بالحركة التوسطية، فوق بعضها وبشكل خط مستمر، يشير إلى الشكل العام والأصلي للحركة. وكان الفلاسفة قبل الميرداماد والملا صدرا يعدانه خطاً فرضياً ومعقولاً وذهنياً ـ وليس خارجياً[1]. وقد عرفه ابن سينا في كتاب الشفاء على هذا النحو: «الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى، فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وجدت فقد انقطع وبطل، فإذاً لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن»[2]. بناء على التعريف «فإن الحركة التوسطية واقعة في زمانها كاملاً أي في اللحظة والآن، وراسمة للحركة القطعية، والحركة القطعية تمامها يقع في تمام الزمان، وبعضها في بعض الزمان، وهي ارتسام لمجموعة اللحظات والنقاط والآنات للحركات التوسطية السابقة لها»[3]. الميرداماد على عكس جميع الفلاسفة أظهر «أن الحركة القطعية موجودة في الأعيان والخارج، والحركة التوسطية ليست سوى الراسم للحركة القطعية»[4].

وهو يقول في تعريفهما: «بحسب نظرية ابن سينا وقدماء الفلاسفة الحركة القطعية فرضية ذهنية وعقلية»[5] لكن الميرداماد والملا صدرا أثبتا أن الحركة القطعية في الخارج وجود عيني وهي الزمان عينه، وإذا نحن

---

(١) الخامنئي، محمد: **«الميرادماد»**، ص: ١٤١.

(٢) ابن سينا: **«الأسفار»**، ج٣، ص٤٠.

(٣) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٤٢.

(٤) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

(٥) الميرداماد، محمد باقر: **«القبسات»**، ص: ٢٠٩.

قبلنا الزمان يجب أن لا ننكر الحركة القطعية[1]. كان دليل السابقين على أن الحركة القطعية وهمية أو عقلية وذهنية هو أن الحركة طالما أنها لم تصل إلى نهايتها فهي لم تنته لتنوجد الحركة القطعية، وحين تنتهي الحركة لا يعود هنالك حركة لنشير إليها. أشار ابن سينا إلى هذا الاستدلال في الشفاء حيث يقول: إذا كان المتحرك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هذا الأمر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الأعيان وإنما ترتسم في الخيال لأن صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين: مكان تركه ومكان إدراكه، أو يرتسم في الخيال لأنه صورة المتحرك ـ وله حصول في مكان وقرب وبعد من الأجسام ـ تكون قد انطبعت فيه، ثم تلحقها من جهة الحس صورة أخرى بحصول له آخر في مكان آخر فيشعر بالصورتين معاً على أنهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن، إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معاً ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم[2]. أسلوب الاستدلال هذا والنظرة هذه وصلا إلى حد إنكار البعض لأصل الحركة، «لأنهم كانوا قد وضعوا الزمان وعاء للحركة، والحركة لا تحصل بدون الزمان، لأن فعلية الحركة فقط في زمان الحال، والحركة لا تتحقق ولا تنوجد في الماضي والمستقبل لأن تلك الأزمنة غير موجودة في الخارج»[3]، وفي زمان الحال أيضاً لا معنى للحركة لأن «الآن» و«الحال» لا يقبل التقسيم ولا التجزئة لتكون الحركة مقبولة؛ نفى صدر المتألهين أساس هذه الاستدلالات والآراء

---

(١) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٤٢.

(٢) راجع: ابن سينا: **«الشفاء»**، ج١، ص٨٤.

(٣) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٤٣.

وأثبت أن الحركة ليست من الهويات الخارجية لتتطلب الزمان، وإنما هي أمر عقلي[1]، وقد أشار أن الحركة عبارة عن الخروج التدريجي والمتجدد للشيء من القوة إلى الفعلية ولهذه الحركة وجود ذهني وليس خارجياً أي هي أمر مجرد، والحركة هي المتحركية نفسها. بعد أن فرغ الميرداماد من التعريف للحركتين (القطعية والتوسطية) تطرق إلى الإثبات الخارجي والتحقق للحركة القطعية في الخارج.

كان توضيحه مقتصراً على ترسيم الوجود الحقيقي للحركة في متن الواقع، وكان هذا الترسيم مرشداً للملا صدرا في كشف الجوهرية وإثباتها. بعد أن ينقل الميرداماد عبارة لابن سينا يقول فيها: «إن الموجود ذا الوضع على نوعين أحدهما «الشيء ذو الوضع القار»[المتوقف] والآخر الشيء غير المستقر وضعه أصلاً والمتصرم والمتجدد، وهذا لا يتنافى مع شيئيته»[2] يقول: «كما ينص على وجود الحركة المتصلة وجوداً في امتداد الزمان لا على سبيل القرار، فكذلك ينص على أن للمتحرك في زمان الحركة فرداً زمانياً من المقولة التي فيها الحركة، غير قار منطبقاً على الزمان والحركة المتصلة»[3]. بناء على ذلك فإن الحركة المتجددة (غير القارة والمستمرة) هي أيضاً حقيقة، كالحركة التوسطية غير القارة؛ و«القارة» هي فقط التي لا تثبت نسبتها إلى المبدأ والمنتهى ومن ثم تطرق إلى برهنة الوجود الحقيقي للحركة القطعية حيث يقول الميرداماد:

أولاً: بما أن الحركة التوسطية و«الآن» السيال والاتصال غير

---

(١) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٤٤.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢٠٨.

(٣) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ٢١٤.

المستمر وإنما المتجدد الموجود في الحركة التوسطية لها وجود حقيقي خارجي و«راسم» للحركة القطعية و«زمانها الممتد والمستمر»؛ إذاً يجب القبول أن للحركة القطعية أيضاً وجود حقيقي خارجي، لأن الحركة القطعية ليست سوى مجموعة حقيقية لتلك الآنات السيالة.

أي بما أن «الراسم» موجود، لا يصح أن يكون «المرتسم» ذهنياً وغير واقعي وغير موجود، إذ له هو أيضاً وجود حقيقي، ولا يرفض العقل السليم البرهاني قبول مثل هذه الحقيقة. عبارته في القبسات هي التالية: إن الحركة بمعنى القطع والزمان الممتد إنما ارتسمت من نفس ذات الأمر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات وعدم استقرار النسبة، بل إنما هويتهما متحصلتان من مجرد ذينك الوصفين للأمر البسيط الراسم لهما، أعني الحركة التوسطية والآن السيال... فإذا حكمت أن الراسمين موجودان في الأعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمك ـ لا محالة ـ أن تحكم أن الهويتين المتصلتين المرتسمتين ـ بل المتحصلتين ـ من نحو وجودهما على ذينك الوصفين موجودتان أيضاً في الأعيان بتة، إن كنت بسلامة قريحتك من مرض الخداج وآفة الاعوجاج من حزب الحقيقة ورجال الحكمة[١].

ثانياً: البرهان الثاني الذي أورده على الشكل التالي: «الحركة التوسطية لا محالة في الخالج و«حاق الأعيان»، وإذا كانت كل لحظة تمر وكل نقطة من الحركة التوسطية تنضم إلى نقطة وحركة توسطية أخرى، فإن اللحظة السابقة تنعدم في الظاهر وتصبح بصيغة الماضي؛ لكننا نعلم أن أصل تحقق ووجود «الآن» الماضي والآنات والحركات التوسطية الماضية ليست منعدمة في وعاء وفضاء الدهر، وإنما هي ثابتة

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢٠٨.

في مكانها؛ والخط الذي شكل خط مسارها ورسمه (خط الزمان) في مكانه وفي وعاء الدهر ولا ينعدم ـ ففي هذا الوعاء ما من موجود ينعدم ـ ونحن نعلم أن جميع هذه الآنات والنقاط والحركات التوسطية وخط الزمان المرتسم بما أنها في وعاء الدهر، إذاً هي مستقرة في وعاء الأعيان والحقائق الخارجية، ولا تكون موهومة وذهنية»[1].

بعبارة أخرى: إن النقاط الزمانية التي تبدو متعرجة في عالم الزمان، لها في عالم الدهر وجود خارجي دهري على شكل خط وواقعي ومتصل، ومسافة متواصلة، تدل عليها الفطرة السليمة. بناء على ذلك فإن الحركة القطعية ـ التي هي المجموعة الحقيقية لجميع تلك النقاط الزمانية ـ لها في متن الواقع وجود، لأنها موجودة في وعاء الدهر.

إن خلاصة عبارته في القبسات هي على هذا النحو:

إن ارتفاع الأمر الواقع عن متن الدهر محال... والموجود في زمان ما لا يرتفع في الدهر عن زمان وجوده.... ولا عن زمان آخر غير زمان وجوده (لأنه لم يكن موجوداً فيه حتى يرتفع عنه)... فتقول: لما كان الكون في الوسط، وكذلك الآن السيال حاصلاً في حاق الأعيان، في كل جزء من الأجزاء المنفرضة في زمان الحركة... ليس يبطل في فضاء الدهر البتة وإن انقضى في مضيق أفق الزمان. فقد نصرح أن بين الحصولات في تلك الأجزاء وفي تلك الحدود... اتصالاً في التحقق بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر وإن كان بعضهما منقضياً، وبعضها متجدداً بحسب الوقوع في مضيق أفق الزمان... وتلك القطوع والموافقات، هي في ظرف الأعيان فلا محالة يجب الاتصال الواقعي في ظرف الأعيان بين القطوع المفروضة للأجزاء المنفرضة في المسافة...

---

(١) ن.م. ص: ٢٠٩.

وإن لم يكن ذلك الاتصال بحسب الاجتماع في حد من حدود أفق امتداد الزمان[1].... يذكر كذلك برهاناً آخر، وهو لزوم «الطفرة» [أي الحركة غير المنطقية وغير المعقولة] للنقاط الزمانية للحركة التوسطية؛ لأنه إذا كان في عالم الواقع والوجود لا يوجد سوى الحركة التوسطية، وأنكرنا واقعية الحركة القطعية والعينية، يجب أن نقول إن النقاط المستقلة للحركة التوسطية لا ترابط بينها، وليس بينها رابط، وانتقال الحركة والزمان من أي نقطة إلى النقطة الأخرى يؤدي إلى حركة متقطعة بصورة منفصلة، وهذا ثابت في الفلسفة. يستنتج من الوجود الحقيقي للحركة القطعية ـ التي هي تعبير عن صورة اتصال نقاط الزمان والحركة (النقاط التي لا تتجزأ)، ويذكر الميرداماد: «أن الزمان ليس بمعنى فإذا حكمت أن الراسمين موجودان في الأعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمك ـ لا محالة ـ أن تحكم الهويتين المتصلتين المرتسمتين ـ بل المتحصلتين ـ من نحو وجودهما على ذينك الوصفين موجودتان أيضاً في الأعيان بتة، إن كنت بسلامة قريحتك من مرض الخداج وآفة الاعوجاج من حزب الحقيقة ورجال الحكمة»[2]. وكما نرى فإن هذا الحكيم الكبير يرى رابطاً بين وجود وعاء الدهر والوجود العيني للحركة القطعية، ولكن لكي لا نبتعد كثيراً في إثبات كل طريق من طرق الثبوت الأخرى، نوافق أنه مع افتراض ثبوت وعاء الدهر ـ الذي هو وعاء اجتماع المتفرقات وجمع المتكثرات ـ فإن جمع جميع نقاط الحركات التوسطية في عالم الدهر ومتن الواقع والأعيان غير الزمانية، هي حركة واحدة وعينية بين المبدأ والمنتهى، التي لها عينية وفي الوقت نفسه هي منشأ انتزاع الحركة التوسطية والاعتبارات العرفية والارتكازات العامة للإنسان. بدون ابتناء

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٢١٠.

(٢) ن.م. ص: ٢٠٩

المسألة على وعاء الدهر، ربما حتى استدلالات الملا صدرا على إثبات الحركة الجوهرية، أيضاً أن تكون جواباً عن هذه الشبهة المعروفة وهي: «أنه حتى ولو كان راسم الحركة القطعية أمراً واقعياً، لكن لا تناقض بين أن يكون الأمر الواقعي راسماً لأمر غير واقعي في الذهن والخيال أو الوهم، وأن تكون الحركة القطعية أمراً ذهنياً ومرتسماً في الذهن»[1]. في حال لم تتوضح وظيفة وعاء الدهر، فإن جميع الحركات حتى حركات الأعراض قابلة للإنكار، ويمكن للمشتبه أن يعد هذه الحركات مربوطة بالذهن أو التخيل أو التوهم، كما يجري الكلام في العلوم الطبيعية اليوم من أن الألوان ـ مثلاً ـ لا عينية خارجية لها؛ وإنما نتيجة الإدراك الحسي للإنسان لأمواج بطول معين، لا يتنافى مع أن الحيوانات تحس الألوان غير ما يحس الإنسان.

❑ ❑ ❑

---

(١) الخامنئي، محمد: «الميرداماد»، ص: ٢١٥.

د

علم الباري تعالى

إن مسألة علم الباري تعالى من أصعب المسائل الفلسفية وأعقدها، لأنه كلام على ما لا يستطيع البشر بأذهانهم وعقولهم القاصرة أن يدركوه.

لقد تكلم جميع الحكماء حول هذا الموضوع وأكثروا. وما هو أمر مسلم به، ويقول به الميرداماد أيضاً: «هو أن علم الخالق ليس كعلم البشر الحصولي بالنسبة إلى الأشياء، الذي يحصل على شكل انعكاس للخارج، وبواسطة الصورة الذهنية، وإنما علمه بذرات ذات أي شيء، يكون بصورة حضور جميع جوانب ذلك الشيء لديه»[1]. كما أن كل شخص يدرك ذات نفسه في قلبه ونفسه، إدراكاً مستقيماً وبدون واسطة. وقد أشار الأشكوري في «محبوب القلوب»، في شرحه لحياة الميرداماد إلى عقيدته بالنسبة إلى العلم، ويقول: «وعلمه ـ تعالى ـ بالمعلومات ليس بأخذ صورة المعلوم كعلمنا بالأمور الخارجة عن ذواتنا غير الصادرة عنا، فإن معلومنا من هذه الأمور بالذات هي الصورة الذهنية والأمر الخارجي معلوم بالعرض؛ بل علمه ـ تعالى ـ بالأمور العينية والصور الإدراكية، بنفس ذواتها كعلمنا بأنفسنا وصفاتنا النفسانية، والصور

---

(١) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٤٩.

الذهنية المرتسمة في عقولنا، والصور المرتسمة في القوى الآلية للنفس، لا بصور لها. فيكون معلوماته ـ تعالى ـ من الأمور العينية والصور الإدراكية في معلوميتها له ـ تعالى ـ كالصور المعقولة والمرتسمة في الآلات في معلوميتها لنا...»[1] وينقل من كتبه الأخرى قوله: إن مرتبة كنه ذات القدوس ـ جلت عظمته ـ ما به الانكشاف والصورة العلمية الحضورية لجميع الموجودات والمتصورات ـ سواء الكبيرة منها والصغيرة، الكليات والجزئيات، المعقولات والمحسوسات، وذات حقه ـ عظم سلطانه، هو علم واحد في علمه الحضوري بجميع المعلومات إلى أقصى الوجود والعدم، حيث إن علمه بأي معلول هو شخصي، فعل من طريق الإحاطة بالعلل والأسباب المتأدية بها الهوية الشخصية لذلك المعلول من جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقة القدوسية، وليس العلم الانفعالي المستفاد من جود المعلوم، وعلمه المحيط تعالى شأنه بوجه خيرية أي هوية... وينقل في مكان آخر: ...إن الله سبحانه يعلم كل شيء علماً تاماً من سبيل الإحاطة التامة بعلله وأسبابه المضمّنة في علمه التام، بنفس ذاته الأحدية الحقة من كل جهة وأيضاً، علمه سبحانه بكل شيء، فهو عين ذاته الحقة الواجبة، وذاته الواجبة علة فاعلة لكل شيء[2].....

يقسم الميرداماد في مبادئ الدخول إلى هذا البحث العلم إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: المعنى المصدري للعلم، الذي هو مفهوم لغوي ولا يليق بذات الله تقدس اسمه.

---

(١) الأشكوري: «**محبوب القلوب**»، ص: ٢٢٠.

(٢) الأشكوري: «**محبوب القلوب**»، ص: ٢٢١.

الثانية: صورة المعلوم الحاضرة لدى العالم.

الثالثة: الصفة أو الملكة الموجودة في الذات المجردة والمنزهة، ولديه مبدأ انكشاف الحقائق والأعيان وحضورها المجرد، وهذا هو الجدير واللائق بالعلم الإلهي[١].

أورد صدر المتألهين هذا التقسم أيضاً في كتبه، ومن بينها «المظاهر الإلهية» حيث يقول:

«العلم قد يطلق على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقيقياً أو حكمياً، فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً؛ وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو ارتسامه فيها، وهو المعنى الإضافي الانتزاعي... والواجب تعالى عالم بالمعنى الأول»[٢].

نتيجة جميع ما ذكرناه حول علم الباري تقدس وتعالى بالموجودات هو أن ذاته المقدسة، بما أنها العلة الحقيقية للموجودات وفي كمال التجرد والتنزه ولديها في نفسها العلم الذاتي، فإن جميع الموجودات التي هي معلولاتها ـ مع حفظ المراتب ـ بالنسبة إليها منكشفة وحاضرة بالتمام والكمال، وهو عالم ومحيط بجميع الأشياء وبكل الناس. هذا التعريف والتعبير معروف وبسيط ومسلم به بالنسبة إلى جميع الذين يعرفون صدر المتألهين وكتبه ومبانيه، لكن إذا أخذنا في الاعتبار أن معظم هذه المطالب استمدها صدر المتألهين من الميرداماد، وهي لا تلاحظ بمثل هذه الدقة في كتب السابقين يمكن معرفة أهمية الميرداماد

---

(١) الخامنئي، محمد: «**الميرداماد**»، ص: ١٥١ ـ ١٥٣.

(٢) صدر المتألهين: «**المظاهر الإلهية**» ط. حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٧ هـ ش، ص: ٤٤.

ودرجة تأثيره في الملا صدرا. لكن لب نظرية الميرداماد وجوهرها الأصلي حول علم الباري تعالى ـ بعيداً عن هذه العبارات المعروفة والألفاظ والمصطلحات المتداولة ـ من طريق الوجود الصرف لذات الباري، الذي هو الرمز الأصلي لعلمه الجامع بالموجودات ويكون حضور جميع المعلولات كظلال لوجوه، قرب وجوده الحقيقي الأصلي والواجب.

وإذا كان الميرداماد بحسب المشهور يعتقد بأصالة الماهية في جعل الموجودات، لكنه يعد ذات الباري تعالى هي الوجود المطلق الحقيقي في الخارج ـ وبحسب تعبيره: في «حاق الأعيان»، وإذا فرض أن له ماهية، فإن ماهيته هذه هي عين وجوده الخالص ومنطبقة عليه»[1].

هذا الوجود الأصيل والعيني لله عز وجل ـ هو والمرتبة العقلية لذات الحق واحد، وليسا شيئين منفصلين. «إن تمام الممكنات والماهيات الموجودة (وبتعبيره هو نفسه: النظام الجملي والجمعي للكائنات، أو الإنسان الكبير) لها كلها في المرتبة العقلية والعلمية لذات الحق حضور ثابت، لكن مع الاحتفاظ (بالتأخر والمعلولية) عنه، تأخر المعلول عن العلة هذا، هو سبق وتأخر انفكاكي حقيقي»[2]، أي أنه على الرغم من أن الاثنين في مرتبة عقلية واحدة، مانعة الجمع في مرتبة الوجود ووجود العلة مقدم وسابق. «يسمي الميرداماد هذه المرتبة العلمية والعقلية مرئية «القضاء والعيني» و«الصور الوجودية» و«الصور الدهرية»، ويرى أن وعاءها هو الدهر، لأنه غير ذات الحق المطلقة لا يدخل أي شيء آخر في وعاء السرمد»[3].

---

(١) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص: ١٥٢.

(٢) ن. م. ص: ١٥٤.

(٣) ن. م. ص: ١٥٥.

«في المرتبة اللاحقة، هذه المعلولات والماهيات الموجودة وجوداً ثابتاً في حاق الدهر، حين تظهر في وعاء الزمان (مرحلة عالم القدر) تتبدل كلياً إلى الحركة والسريان والسيلان، وقد سماها «الأعيان الكونية»، أو «الكائنات القدرية»[1]. لعل الفرق بين الميرداماد وصدر المتألهين يكمن في الاهتمام بدور الدهر وموقعه في العلم الربوبي، حيث إن الميرداماد ـ على العكس من الملا صدرا ـ لم يمنحه مكاناً على الإطلاق، وحل معظم المسائل الفلسفية المهمة في هذا النظام الدهري.

أخذ الميرداماد هذا المنهج أي منهج إثبات العلم التام للباري تعالى من العرفاء، وقد عبر عنه الملا صدرا بشكل أوضح، مستفيداً من بساطة الوجود الحقيقي وقاعدة «الحقيقة البسيطة»، وعرضه بصورة برهانية قاطعة وواضحة لعلم الحق تعالى وإحاطته بالموجودات. مما سبق يتبين أن الميرداماد مسترشداً بالعرفاء، يقول بوجود مراتب لعلم الله عز وجل، وقد عبر منها مستخدماً المصطلحات والتعابير القرآنية، بالقضاء والقدر أو باللوح والقلم والكتاب وأمثالها.

مثلاً في تفسيره لسورة التوحيد يقول: «أملينا على قلوب المتبصرين في كتبنا العقلية وصحفنا الحكمية، ولا سيما كتابنا التصحيحات والتقويمات الموسوم بتقويم الإيمان، أن جملة الممكنات ـ أي النظام الجملي لعالم الوجود على الإطلاق ـ المعبر عنه على ألسنة أكارم الحكماء بالإنسان الكبير «كتاب الله» المبين، غير المغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»[2].

---

(١) ن.م. ص: ١٥٧.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**رسالة تفسير سورة توحيد**»، ط. طهران ١٣٧٢، هـ ش، ص: ١٦.

كان صدر المتألهين يشير أحياناً إلى آراء أستاذه الكبير، من ذلك ما أورده في الأسفار: «وقال شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلوم، في بعض العقلية: إن القضاء على ضربين مختلفين: علمي وعيني؛ وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي، فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان. وعلمنا أنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر، لا في القضاء؛ فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له ـ مجملة ومفصلة ـ، وهو واسع عليم؛ وأن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر، بقاء دهرياً لا زمانياً، فإنه يجب أن يكون متناهي الكمية...»[١] ومع أن صدر المتألهين لم يذكر في علم الباري تعالى أو مراتبه اسماً للدهر، لكنه بقبوله للتعابير والتقسيمات التي استخدمها الميرداماد «كالقضاء» و«القدر» العلميين والعينيين وتطبيقها على حضرة أو مقام «الجبروت» ـ الذي هو منزلة الثوابت والمفارقات، التي يعبر عنها بالعقول، كأنما هو موافق في الواقع على أصل النظرية الدهرية للميرداماد حول علم الباري فيقول في الأسفار بهذه العبارات:

وأما القضاء، فهي عندهم عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان؛ لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباينة ذواتها لذاته. وعندنا هي صور علمية لازمة لذاته، بل جعلٌ وتأثيرٌ وتأثرٌ، وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليست حيثية عدمية، ولا إمكانات واقعية: فالقضاء الرباني ـ وهي صور علم الله ـ وأما القدر، فهو عبارة عن وجود صور الموجودات

---

(١) صدر المتألهين: **«الأسفار»**، ج٢، ص٤٧.

في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة كما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء قديمة بالذات باقية ببقاء الله[١].

حيث يبدو أن ما يقصده من قوله «.... ليست لها حيثية عدمية»، هو وعاء السرمد ـ بحسب تعريف الميرداماد ـ و«العالم السماوي» هو نفسه وعاء الدهر للميرداماد، وليس وعاء الزمان؛ لأنه يعد عالم القدر قسمين في مرتبتين «القدر الخارجي»، الذي هو وعاء الخارج ووعاء الزمان و«القدر العلمي» الذي يقول في تعريفه: «أما القدر العلمي، فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في «العالم النفسي» على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة لازمة لأوقاتها، منطبعة في قوة إدراكية ونفس انطباعية»[٢].

يجب أن نعلم أن صدر المتألهين مستلهماً من الكتب العرفانية، قسم مراتب العلم الإلهي، أو الحضرات النزولية للوجود إلى أجزاء ومراتب أكثر مما فعل الميرداماد، ووضع جميع مراتب الجبروت (أو القضاء والقلم) ـ الذي هو «العالم العقلي» أو عالم العقول ـ والملكوت الأعلى (أو عالم النفوس الكلية والقدر العلمي واللوح) ـ الذي هو العالم النفسي والنفوس الفلكية ـ والملكوت الأسفل (أو عالم المثال والخيال المنفصل ولوح القدر) ـ الذي هو كتاب المحو والإثبات ـ كلها في وعاء الدهر، وهي الواسطة بين عالم العقل البسيط والسرمد وبين عالم الزمان[٣].

---

(١) صدر المتألهين: **«الأسفار»**، ج٦، ص: ٢٩٢.

(٢) صدر المتألهين: **«المظاهر الإلهية»**، ص: ٤٩.

(٣) الخامنئي، محمد: **«الميرداماد»**، ص١٥٨.

هـ

العقد والعقبات الثلاث

«أن في هذا المقام إعضالات عويصة ودواهي عسيرة غير يسيرة، دير بها في الأذهان وسير بها في الأوهام، أدواراً وعصوراً واعتاص الأمر على فئات من أساطين أولي الحقيقة وكرام أرباب البرهان، فحيل بها في جاهلية الفلسفة وتشويش الصناعة بينهم وبين سمت نسوا الحكمة الحقة قروناً ودهوراً. لكن التشكيكات والتعضيلات انحصرت في ثلاث»[1]:

أولاها ـ إن الجاعل الموجب التام لعالم الجواز إن كان هو القدوس الحق.... وهو أزلي الوجود والعالم حادث بعد العدم، فقد لزم التخلف عن جاعل التام، وإن لم يكن هو إياه فحسب أي لم يكن الجاعل التام بما هو جاعل تام أزلياً فيكون عدم العالم في الأزل لعدم جاعله التام، فلا محالة يجب أن يخرج شيء مما يعتبر تمامية الجاعل من القوة إلى الفعل، مع خروج العالم من القوة إلى الفعل بتة، وبعطف النظر إلى ذلك الخارج، ويساق الفحص إلى حيث تتمادى الخارجيات إلى الفعل معاً إلى ما لا نهاية. فيقال: أهي وجودات مترتبة فيلزم

---

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»**، ج١، ص: ٤٠.

التسلسل المستحيل عند الخروج أو عدمات مترتبة، حادثة معاً فيلزم ذلك التسلسل من قبل الخروج أو متشابكة فيلزم التسلسل المستحيل أيضاً، إما عند الخروج أو قبله، وهذه الداهية نعم حدوث جملة العالم وحدوث أي جزء كان من أجزائه فيلزم قدم العالم بضراته وذراته جميعاً حتى الحوادث اليومية والكائنات الآنية الوجود. ولا يجدي ما يتخيل من التسلسل التعاقبي في المعدات والمهيئات لحدوث شيء من الأشياء أصلاً كما هو المستبين[١].

وثانيتها ـ إن القول بأزلية الباري سبحانه وحدوث مجعولاته بالأسر تعطيل الجواد الحق عن وجوده عند عدم المجعولات رأساً وذلك خلف محال. إذ إنما جوده المطلق وجواديته المحضة بالذات بحسب مرتبة الذات لا من جهة أمر وراء نفس الذات أصلاً. والواجب بذاته لا يكون إلا واجباً من جميع جهاته، وليس يصح أن يتصف أخيراً بما ليس له أولاً في مرتبة ذاته. ولا يتدبر ماذا يفر الشمس (يضر الشمس) دوام شعاعها وبقاء ذرات في نورها. فما ظنك بشمس عالم العقل وهو نور الأنوار غير متناهي النورية والمجد والكمال إذا كان مفيضاً للنور وقائماً بالقسط أزلاً وأبداً ومن البين إنما يفيض منه الوجود دائماً فإنه أفضل مما يتعطل مدة لا عن بداية، فينبعث فيه فعل الإيجاد والإفاضة وهذان الإعضالان من شبهات ابرقلس في الدورة اليونانية[٢].

وثالثتها ـ إن الزمان لو كان حادثاً، كان متناهي الكمية من جانب الأزل ولم يكن يمتنع بالنظر إليه يكون يخلق أطول تمادياً وأكثر تقدراً مما قد خلق عليه ومن كل مرتبة مقدارية بعينها تفرض له من مراتب

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**الخلسة الملكوتية**»، ص: ١٢.

(٢) راجع: الميرداماد، محمد باقر: «**الخلسة الملكوتية**»، ص: ١٣.

المقدرات الممكنة الانفراض لا إلى نهاية في جهة البداية، إذ طباع الكم ليس يأبى الزيادة والنقصان ولا شيئاً من مراتبهما المفروضة وأيضاً لم يكن يمتنع بالنظر إلى قدرة الباري الحق سبحانه أن يخلق الحركات الحادثة السماوية أكثر أدواراً في جهة الأزل مما قد خلقت عليه، ومن كل مرتبة مفروضة بعينها للأكثرية لا إلى نهاية، وأن يخلق حركات متخالفة السرعة والبطء، منبتّة الاتصال عند خلق العالم مسبوقة الوجود بحركات أخرى، كذلك وهكذا إلى لا بداية، فيكون لا محالة يتوهم من عند الخالق إلى أول الخليقة امتداد غير متناه تنطبق عليه تلك الأزمنة والأدوار والحركات المفروضة ولا يكون عدماً محضاً، إذ يكون لا محالة لا يساويه بعضه ويصح تحليله إلى أبعاض تجري بينها المفاوتة والمساواة. فإذاً إن هو إلا ما سميناه الزمان القديم الممتد غير المتناهي المقدار من جهة البداية وليس له بد من حركة قديمة تكون محله وجسم قديم يكون موضوع محله، فقد لزم بتة قدم الخلق على فرض الحدوث وهذا سبيل التعضيل سلكه رئيس مشائية الإسلام في «الشفاء» و«النجاة» وتوغّل فيه في «التعليقات»....»[1]. الميرداماد في جوابه عن هذه الإشكالات الثلاثة أو بحسب قوله «الإعضالات» في عدد من كتبه يشكل مفصلاً، ولكنّ بعبارات معقدة، على الرغم من وجهها العلمي إلا أنها من دون نتيجة لتعقيدها. وهو يقول في كتابه «الخلسة الملكوتية»؛ «ونحن إذ أيدنا الله بفضله وخصنا بهداه ففككنا العقد وحللنا الشكوك استهلنا العقبات نملي عليك بمنه وإكرامه فنقول: أولاً ليكن عندك من المستبين أنه ليس من الواجب[2] في سنن العلية والمعلولية، أن يقترن العلة التامة ومعلولها بحسب الوجود الزماني بحيث يجمعها البتة زمان أو إلا إذا

(١) راجع: ن. م. ن. ص.
(٢) راجع: ن. م. ص: ٤١.

كانت العلة والمعلول كلاهما زمنين: وأما إذا كانت العلة غير زمانية وبالقياس إلى الأزمنة والآفات قاطبة على نسبة متفقة وسنَّة متفقة واحدة، فإنما الواجب بحسب طباع تامية العلية احتساب العلة والمعلول معاً في وقوع التقرر بالفعل حيث يجمعها الوجود الصريح ووعاء الفعلية المعبر عنه بالواقع. وبالجملة تخلف المجعول عن جاعله التام مستحيل، زمنياً كان الجاعل أو دهرياً أو سرمدياً كان أو مفارقاً. «ولكن التخلف المستحيل القائم على استحالته البرهان إنما هو التخلف المتكمم وهو التخلف السيال والبعدية المتقدرة. وكذلك التخلف الصريح إذا كان من تلقاء تسويف الجاعل في الإفاضة مع إمكان اللاتخلف أي الفيضان عنه من قبل بالنظر إلى طباع جوهر المجعول»[1]، إذ يلزم حينئذ إما خرق فرض استتام الجاعل وإما وقوع الترجيح بالفعل من غير مرجح يفتضيه أو إمكان وقوعه. أفاعليها كالعقل، أو لم يخلق وأما التخلف الصريح من حيث امتناع لفيضان من قبل بحسب طباع جوهر المجعول ونقص حقيقته وليس بجبلة البرهان، ولا يصادمه تمامية الجاعل الموجب، بل إن غريزة العقل الناصح توجبه. والذي يعني لمكممية التخلف وسياليته هو أن يتخلل بين الجاعل التام ومجعوله امتداد ما غير قار موجوداً كان أو موهوماً أو طرف امتداد ما كذلك ولو بحسب التوهم أي يتقدم الجاعل على المجعول في الوجود تقدماً متقدراً بذلك الامتداد ومستمراً بحسبه أو منطبقاً على طرف الامتداد ومتخصصاً به. والتخلف الصريح إنما يعني به «عدم المجعول مع وجود جاعله التام، عدماً صريحاً ساذجاً، خارجاً عن الجنس التمادي واللاتمادي»[2] ثم وجوه بالفعل فابضاً عنه من بعد ذلك العدم الصريح الذي قد أبطله صنع الجاعل بالابداع والإقاضة. فإذا كان

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**الخلسة الملكوتية**»، ص: ١٧.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: «**الحق اليقين في حدوث العالم**»، ص: ٥٧.

«المجعول التام القوة في جوهر ذاته على قبول الفيض مرسلاً مطلقاً، امتنع تخلفه عن جاعله التام على الإرسال والإطلاق، وإذا كان في طباع جوهره بحيث يأبى ذاته إلا التخلف الصريح من جهة ما أت طابعه يقصر قابلية التسرمذ ويمتنع بالنظر إليه إلا الوجود من بعد العدم الصريح»[1]، كان يتخلف عن جاعله التام تخلفاً صريحا غير سيال ولا مقتدر ولا متكمم بتة، ولم يكن هناك خلف أصلاً. أليس الإمكان الذاتي مما يتوقف عليه الحعولية وحصول المجعول وليس تنثلم بذلك بساطة الجاعل التام، «إذا الإمكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها عند النظر في اتناده إلى العلة لكونه من متممات جوهر المعلول المفتاق ومن مصححات المعلولية والفاقة إلى العلة»[2]. وبالجملة إنما إفاضةالجاعل التام على طباق إمكان جوهر المعلول وقوة طباعه على القبول . فإذا قيل: مثلاً المبدع الجاعل التام لم يبدع النفس غنية عن علق المادة في الفرس، مدركاً للطبايع المرسلة، ومرتباً للضوابط الكلية، وصايراً إلى العلم القدس بالاستمال كالبشر، أو لم يبدع، الخمسة منقسمة إلى متساويين كالستة، عدد من هذر القول ومن سخيف السؤال. وإذا علمناك الضابطة، فالآن نعود إلى حيث فارقناه ونذكر فنختبر الشبه والمعضلات ونبرز شأنها بالتفصيل[3].

فإذا قد تقرر عندك ما قررناه فقد استتب: أن التقدم الإنفكاكي الذي ليس هو باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلق الافتقاري، بل إنما هو بحسب تخلف المتأخر عن وجود المتقدم في الواقع لا في المرتبة العقلية ـ على ضربين:

---

(١) ن.م.ص: ٥٨.

(٢) الميرداماد، محمد باقر: **«تقويم الإيمان»**، ص: ١٤.

(٣) الميرداماد، محمد باقر: **«الخلسة الملكوتية»**، ص: ٤١.

ضرب منهما بحسب الانفكاك بين المتقدم والمتأخر في الوجود الزماني بحيث يصح للعقل تصور امتداد مار بهما، فيكون لا محالة يتخيل بينهما ممتد بالذات، أو طرف ممتد بالذات، ويقال له «القبلية المكممة»، و«السبق السيال»، و«التقدم بالزمان»، والمضايفة «البعدية المكممة»، و«التخلف السيال»، و«التأخر بالزمان»، لكون معروض هذه القبلية والبعدية بالذات وبالحقيقة لا بالعرض والمجاز العقلي، هو آيات أجزاء الزمان في حد أنفاسها لا غير. وفي إزاء هذا النحو من التقدم والتأخر المعية الامتدادية ويقال لها: «المعية المتكممة»، و«المعية السيالة»، و«المعية الزمانية»، وهي لازمة الانتهاء إلى النسبة إلى الزمان أو الآن، بالفيئية والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد لا في أفق التقضّي والتجدد، بل في حاق الأعيان ومتن خارج الذهن بحسب سبق العدم الصريح البات، على ذات المتأخر مع تقرر ذات المتقدم بالفعل لا في زمان وآن لا في جهة ومكان، بل في كبد الواقع وحاق نفس الأمر، فلا يتصحح توهم مرور امتداد بهما وتخلل ممتد أو طرف ممتد بينهما ويقال له: «السبق المطلق»، و«التقدم الصريح الغير المكمم»، و«الانفكاك الغير السيال»، و«القبلية السرمدية»، والمضايقة «التأخر المطلق»، و«التقدم الصريح الغير السيال»، و«المسبوقية غير المكمّمة»، و«البعدية الدهرية» لكون هذا النحو من التقدم بحسب سرمدية المتقدم وحدوث المتأخر في الدهر. وفي إزاء هذا الضرب من القبلية والبعدية المعية الدهرية ويقال لها: «المعية الغير المكممة» و«المعية المطلقة» و«المعية القارة الغير السيالة»، بحسب الاجتماع المعين في كبد الواقع ومتن الخارج وحاق الأعيان ووعاء الوجود القراح الذي هو الدهر[١]. بناء على مشرب التحقيق، فإن

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٦٠ ـ ٦١.

جميع مراتب الوجود هي في سلك وجود أحد، وهذا الوجود الواحد فيه ظهور وبطون. مقام ظاهره الخلق، ومقام بطونه الحق، وحكم الوحدة سار في جميع مراتب الوجود المتجلية من فيض الحق الواحد. إن أصل حقيقة الكون ومقام صرافة الوجود هما مقام ومرتبة الذات غير المعنية، وسلسلة الممكنات التي روحها وحقيقتها الفيض الساري والحق المخلوق به، هي باعتبار واحدة، وباعتبار آخر متكثرة[1].

الوجود المنبسط باعتبار الوحدة عين الحق وباعتبار الكثرة عين الخلق، إنما هو خلق باعتبار الوجود المنبسط الذي هو نفس الفيض، وبلحاظ هذا السر الإلهي نفسه الساري في الحقائق الوجودية، فإن جميع المراتب باعتبار أصل الوحدة، متصل واحد وموجود واحد فأين الانفكاك. بما أن الميرداماد قائل بأصالة الماهية وبتباين الحقائق، فإن وجهة الكثرة في القوى الإدراكية غلبت لديه جهة الوحدة، وافترض المراتب الوجودية على نحو غير سليم بنظر القائل بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ووحدة حقيقة الوجود ـ أعم من وحدة الجنس والوحدة الشخصية[2].

كل معلول باعتبار أنه عين الربط وصرف الفقر ونفس ارتباط بمبدأ وحدة الوجود، وليس مستقلاً وقائماً بالذات أبداً، وهو الحقيقة المستقلة للحق تعالى؛ محال أنه يكون بينه وبين المبدأ الفياض تكافؤ وجودي وتقارن في التحقق، حتى الوجود المنبسط المتصف بالوحدة الإطلاقية، بما أن الوحدة الإطلاقية لهذا الفيض وحدة ظلّية، وليست وحدة حقيقية

---

(١) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٤٧.

(٢) ن. م. ص: ٤٨.

وإطلاقيّة وإن كانت بالنسبة إلى مظاهر ذاتها بالوحدة الإطلاقية فإنها منحطة عن مقام صرافة الوجود. هذه المسألة لا تقاس بالعلل والمعاليل العددية مثل اليد والمفتاح وحركتهما، ولم يقل أحد من أهل التحقيق أن الحق تعالى متكافئ ومتساوٍ في الرتبة الوجودية مع الممكنات.

إن المراد بالمعية في مقام اتصال واتحاد المفاض بالمفيض هو الساري في مقام الفعل والتجلي وهو المشيئة والإرادة الفعلية، الذي هو الاتحاد نفسه ووحدة الحقيقة والرقيقة، وليس المعية بالاعتبار الصريح لوجود حاق الوجود والتحقق الخارجي للحق»[1]، إنّ في مقام الذات مقام محو الكثرات ورفض الموهومات، أي محو حقائق الأعيان وماهيات الممكنات، «الحقيقة محو الموهوم وصحو المعلوم». بناء على ذلك فإنّ العقل الأول بصريح الذات معلول ذات الحق ولازمها الصريح، في عدم الاستقلال والانحطاط عن مقام الوجود الصرف، هو أزلي وليس سرمدياً. وإنما بنظر التحقيق وحكم الذوق الصريح، فإن العقل وجميع المجردات الدهرية باعتبارها غير مجعولة، بلا مجعولية ذاته المقدسة الأحدية، وإلى هذا الأصل المحقق أساطين مدينة الحكمة وسلاك بيداء المعرفة، وإلى ما ذكرنا يؤول ما ورد في كلامهم النوري «إن المجردات باقية ببقاء الله لا بإبقائه» فاقرأ وارقأ[2]، ويقول الميرداماد في مقام الردّ والحل للمناقشات، التي دارت حول الحدوث الدهري والتأخر الانفكاكي للعالم الكبير (مجموعة العالم):

يجب التذكير أن الميرداماد كان يظن أن الأفاضل من الحكماء

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: **«الحق اليقين في حدوث العالم»**، ص: ٢٥.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: **«مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»**، ج١، ص: ٤٨.

والمحصلين من أهل التحقيق، يعتقدون أن العقول المجردة من حيث إنها تقع في مقام شامخ وصقع أعلى من عالم التجرد المعمور، فإن معية الحق لها سبب في أن ماهيات العقول تتصف بالوجود السرمدي، لذا قال في حواشي الشفاء: إن الذاهبين إلى قدم العالم إذ يزعمون: أن كل ما هو حادث فيجب أن لا يكون إمكانه الذاتي كافياً في صلوحه لقبول الوجود... يلزم أن يكون لكل حدث إمكان استعدادي، وراء إمكانه الذاتي، فمن هناك يستدلون على قدم العالم، فيقولون: كل ما لا يكون له إمكان استعدادي ولا يكون وجوده في مادة ولا لمادة لا يكون حادثاً، بل يكون قديم الوجود سرمدي الفيضان عن الفاعل ونحن بفضل الله ورحمته قد بيّنّا أن هذا القول قول جدي... وأن الإمكان الذاتي هو الذي يأبى أزلية الوجود ويثبت العالم بأسره عن سرمدية الصدور عن الفاعل التام الجواد[١]. . . إن جميع المحققين صرحوا: أن وجوب الوجود مختص بالحق، لكن هذا المعنى لا يتنافى مع الأصل الأساسي وهو أن (جميع المراتبة واقعة) بين الحق ومقام وجوده الحقيقي الذي هو السرمد، وأن مقام ومرتبة الدهر ليس له عدم موجود. إن مسبوقية المعلول بالعدم هي نفسها فقدان المعلول للوجود الخاص في مرتبة الوجود الصرف للحق المختصة بالحق؛ إن ظهور وتجلي الوجود السرمدي في مراتب الإمكان لا يسبب اتصاف العقول بأصل الوجود السرمدي وقبول حاق الوجود الربوبي[٢] إن لم يكن بين الوجود الخاص للدهر المتأخر عن مقام السرمد والمسبوق بالعدم (أي العدم السرمدي) الثابت دائماً، والعقول كالنفوس المسبوقة بالعدم الخارجي وليس فيها صلوح وتهيؤ المادة، فإن مثل هذا الوجود «أزلي، أي أنه غير متصف

(١) ن.م. ص: ٥٣.

(٢) ن. م. ص: ٥٤.

بالعدم الزماني، وهو أبدي أي وجوده لا نهائي»[1]. نتيجة هذا القول قدم عالم الدهر، وبما أن عالم الدهر غير محتاج إلى المادة وإلى الاستعداد، فإن صرف الإمكان الذاتي كاف لقبول الفيض من الحق. إذا كان مثل هذا الوجود محتاجاً في التحقق إلى أمر غير الإمكان الذاتي، فمن الضروري أن يصبح حادثاً زمانياً. من هذه الجوانب «فإن مسألة قدم العالم يعني القدم الزماني للعقول المجردة والحقائق البرزخية النزولية، وقدم فيض الحق، حتى باعتبار الظهور في عالم المادة لا يكون مطلقاً من المسائل الجدلية، غير الحدوث الذاتي الذي هو نفسه لزوم استناد الحقائق إلى الحق الأول، لا أمراً آخر ضرورياً للأديان، وحقائق الكتاب والسنة لا تتبع مطلقاً استنباط أهل الكلام وفهمهم وسليقتهم»[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) المبرداماد، محمد باقر: «**الحق اليقين في حدوث العالم**»، ص: ٣١.

(٢) الآشتياني، السيد جلال الدين: «**مختارات من آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين**»، ج١، ص: ٥٤.

الفصل الثالث

الأدب والشعر عند الميرداماد

أ ـ الشعر الفارسي في العصر الصفوي.

ب ـ الميرداماد شاعراً.

أ

الشعر الفارسي في العصر الصفويّ

في اللغة والثقافة والآداب الإيرانية بعد الإسلام معانٍ عرفانيَّة وأدبيَّة بديعة وعميقة وأثارت ولا تزال اهتمام الدارسين من غير الإيرانيّين، لا سيّما المستشرقين، الذين عكف، عددٌ منهم على تصحيح النصوص الأدبيَّة [والفلسفية، والمؤلّفات المنسيّة]، ونشرها أو ترجمتها إلى لغاتهم. وما من شكّ في أنّ بعضهم لم يكن له من غاية سوى البحث عن الحقيقة العلميَّة والأدبيَّة والتاريخيَّة وخدمة العلم والأدب، وتعريف مواطنيهم والعالم بجهود الملك الأخرى في نشر معارف البشر والحضارة العالميَّة. . . .

الشعر الفارسيّ في العهد الصفوي، من حيث الألفاظ والكلمات المستخدمة، غير ذي أهميَّة، وليس فيه ما يثير الاهتمام، وإذا تجاوزنا بعض الشعراء الكبار المعروفين، لم نجد بين سائر الشعراء من هو جدير بالاهتمام.

إحدى الظواهر العجيبة، التي يصعب تفسيرها في العصر الصفوي عدم نبوغ شعراء سابقي القامة ـ بمستوى الشعراء العظام السابقين، ـ طيلة قرنين من الزمان، في حين أنَّ العمارة وفن الرسم والمنمنمات وسائر الفنون، قد تطوّرت إلى أقصى الحدود، وأكثر ما يظهر ذلك في

المباني والعمارات العامَّة التي أنشأها الشاه عباس الأول في جميع أنحاء مملكته، وجعلت العاصمة إصفهان [نصف الدنيا][1].

السبب في هذا الأمر، أنّ الشعراء في هذا العصر، كما كان الحال في العصر التيموري لم يتح لهم تعليم واطلاع على الأدبين العربي والفارسي، والتعمق في اللغتين العربيَّة والفارسيَّة كما كان الحال في عصور السامانيّين والغزنويين والسلاجقة..

فضلاً عن ذلك فإن بلاطات الصفويين لم تدعم الشعراء أو تشجعهم، خرج الشعر من البلاط، وصار في أيدي العامة، أي أن الوضع الذي قويَ في العصر التيموري زادت حدّته في هذا العصر واتخذ طابع التعميم. وعلى الرغم من أنَّ هذا الأمر كان وسيلة لإيجاد التنوع والتجديد في الشعر، إنما من حيث أصول اللغة وقواعدها أدى إلى ضعفه. وفي الوقت الذي نجد في أشعار هذا العصر مضامين ومواضيع جديدة، نجد أيضاً ألفاظاً ضعيفة وركيكة.

الموضوع الآخر الذي ساهم في ضعف العبادات وركاكة اللغة في الشعر الفارسيّ، رواح هذا الشعر في خارج إيران، هذا الشعر الذي ازدهر في الديار غير الإيرانية، تضمّن معاني، ومضامين جديدة، لكنّ لغته كانت ضعيفة، لأنَّ الظروف المكانية كانت غير مساعدة لنمو اللغة في خارج بيئتها الطبيعيّة.

ساد في شعر العصر الصفوي الشعر الديني مدائح، ومراثي، للنبي وآله وكان ذلك نتيجة طبيعّية لسياسة الملوك الصفويّين المذهبيّة، وتشجيعهم على هذا النوع من القول، الذي رافق جهادهم السياسي

---

(١) إدوارد براون «**تاريخ أدبيات إيران**» مج٤، ص٣٨ ـ ٣٩.

والعسكري والعلمي والأدبي، الذي أثمر علوماً دينيَّة كلاميَّة وفقهيَّة وحديثية شيعية، وفي هذا العصر ظهر علماء الشيعة الكبار الذين تركوا مؤلّفات لا تحصى في هذه الفنون.

هذه السياسة الدينيَّة ظهرت مفاعيلها وتأثيره في إيران حتى نهاية العصر الصفويّ، وبدأ يتراجع في أواخر عهد الزنديَّة وأوائل العصر القاجاريّ، وأعطى مكانه للأساليب الفارسية الاتّباعيَّة [الكلاسيكيَّة] القديمة، لكنَّه ظلّ متداولاً في سائر مراكز اللغة الفارسيَّة أي في أفغانستان والهند.

يعتمد الأسلوب الهنديّ على بيان الأفكار الدقيقة وإيراد المضامين البديعة والصعبة البعيدة، بلغة بسيطة متداولة وعامَّة. ظهرت مقدّمات هذا الأسلوب في فترة بين عصر الإبلخانيّين المغول وظهور تيمور، تدريجيّاً، ووصل إلى مرحلة من الرقيّ في العصر التيموريّ، لا سيّما في الحوزة الأدبيَّة في هرات إلى أن وصل إلى أوج كماله في العصر الصفويّ. السبب الأساسي وراء ظهور هذا الأسلوب، الوضع الاجتماعي في ذلك الحين، الذي دفع الناس إلى التفكير بالأوهام والأفكار الدقيقة، والانصراف عن العالم المادّي، ومن ناحية أخرى ابتعدت اللغة الفارسيَّة تدريجيَّاً عن الأسلوب القديم ـ كما لاحظنا ـ واتخذت أسلوباً جديداً مبنيّاً على المصطلحات العامة. أدّى هذان الأمران مجتمعان أن يصبح الشعر الفارسي ذا مضامين وأفكار وأخيلة بعيدة الغور من ناحية، ومن ناحية ثانية لغويّاً لبس ثوباً بسيطاً، كلماته في معظم الأحيان لا رواء، فيها. انصب اهتمام الشعراء في الأسلوب الهندي على إيراد الأفكار والمضامين البكر غير المطروقة والجديدة في كلّ بيت من الأبيات، تشحذها دقّة الخيال ورقّة الأحاسيس والتصوّرات البعيدة. ويجب القول في الحقيقة، أن اهتمام الشاعر بالأفكار والأخيلة والتصورات كان أكبر من اهتمامه باللغة

وصحَّة الاستعمال والمثانة والجزالة، لذلك نجد في معظم الأحيان في الشعر الهنديّ الأسلوب معانيَ مهمَّة وجميلة ودقيقة كامنة.

أما سبب تسمية هذا الأسلوب بـ«الهندي»، هو أنَّ معظم أصحابه، كانوا من الشعراء الذين لم يكترث بهم البلاط الصفويّ، فهاجروا إلى الهند في عهد الغوركانيين، وعاشوا فيها، ولهذا السبب راج هذا الأسلوب على نحو واسع في الهند وأفغانستان، ولا يزال حتى اليوم كذلك. في الأسلوب الهندي اعتُمد الغزل أكثر من أيّ نوع آخر من أنواع الشعر، لأنَّ بيان المضامين الدقيقة في الغزل أكثر سهولةً. كان شعراء العصر الصفوي يعتمدون لغة بسيطة بعيدة من الزينة والتزويق، وألفاظاً قريبة من العاميَّة، وكلاماً سلساً وأحياناً ضعيفاً، وتركيبات لا تخلو أحياناً من البساطة والخطأ. واهتموا في توضيح أفكارهم وأخيلتهم اهتماماً كبيراً بدقَّة الفكر وعمقه، كانوا يهدفون إلى ابتكار مضامين جديدة، لا سيَّما في الهند والبلاط العثمانيّ حيث كان ينظر إلى دقّة الفكر وقوة الخيال نظرة إعجاب واستحسان، وعادة دواوين مثل هؤلاء الشعراء، ومن بينهم صائب التبريزيّ كان يرسل تحفةً وهديَّةً إلى البلاط العثمانيّ والبلاط الغوركانيّ.

بسبب دقة المعاني ورقّة المضامين، يجب القول إن الشعر في العصر الصفوي ـ على العكس مما يتصوّره بعض المعاصرين ـ لم يكن يسير نحو الانحطاط من جميع الجوانب والوجوه، درس العلوم العقليَّة على شمس الدين محمّد الخضريّ.

شعراء عصر الصفوى:

شرف جهان القزويني الملقب شعريّاً بـ«شرف»:

درس في يفاعته مقدمات العلم والأدب في مسقط رأسه، ومن ثمّ

انتقل إلى شيراز، حيث درس على الأمير غياث الدين منصور الدشتكيّ الشيرازيّ والخواجة جلال الدين محمود الشيرازيّ، العلومَ العقليَّة، ومعرفته مناهج وأساليب هذين الأستاذين اللذين كان كلٌّ منهما معارضاً للآخر، دفعت علماء زمانه كأبي الحسن بن أحمد الباروديّ إلى الاعتراف بفضله. كان الميرزا شرف مزيد عصره في العلوم العقليَّة والشرعيَّة، والعلوم الأدبيّة، وكذلك في الخطّ والإنشاء والشعر وحتى في الموسيقى والغناء. يُعدّ شرف مبتكر أسلوب جديد بكلامه المنتقى وغزلياته القصيرة، كما يقول تقيّ الدين الأوحديّ، وهذا النمط الجديد يُسمّى «طرز الوقوع».

ضميري الإصفهانيّ:

من شعراء القرن العاشر الهجريّ المعروفين، تعلّم على المير غياث الدين منصور الدشتكيّ الشيرازيّ، ودرس الطبّ والرياضيّات وعلم الفلك... كان كثير الإنتاج، قديراً في نظم القصائد والغزليّات والمثنويّات، وكان يشبه من هذه الناحية خسرو الدهلويّ، لذلك كان يطلق عليه لقب خسرو الثاني.

قاسم الغناباديّ:

ورد في بعض المصادر، أنَّه درس العلوم العقليَّة على غياث الدين منصور الدشتكيّ الشيرازيّ.. قام هذا الشاعر بنظم تاريخ ثلاثة من الملوك المعروفين في القرنين التاسع والعاشر الهجريَّين وحروبهم وانتصاراتهم، مما جعله أحد شعراء أعلام التاريخيَّة الفارسية الإسلاميَّة.

كاهلي كما يلي:

من السادات، وُلد في بخارى وكان تلميذ عبدالرحمن الجامي... كان محيطاً بعلوم عصره كالتفسير والكلام والعرفان والهيئة والمعمّى والتاريخ. امتدحه معاصروه. وكان من مريدي النقشبنديَّة.

وحشي البافقي:

درس مقدمات الأدب في يزد، وكان لمدَّة وجيزة صاحب كُتَّاب في هذه المدينة. تعدّ قصائده في المديح والتركيب والترجيع، وخصوصاً المربّعات والمسدّسات منها من الأشعار الرائقة في العصر الصفويّ.

عرفي الشيرازي:

يتبيَّن بوضوح من خلال قراءة شعر عرفي، وخصوصاً القصائد، إلمامه بمقدّمات علم الطبّ والمنطق والحكمة.

سحابي الاسترآبادي:

وُلد في شوشتر، وفي السنوات الأربعين الأخيرة من حياته، كان في عداد فقهاء العصر. في مجموعته الشعرية «كليَّات سحابي» التي خلْفها، واضح نفسه العرفانيّ.

نظيري النيسابوريّ:

من الشعراء الذائعي الصيت في القرن العاشر وأوائل الحادي عشر الهجريّ، وهو بحقٌ من مفكر الأساتذة المشهورين الذين كانوا يعيشون في نهاية القرن العاشر في خراسان، والذين حافظوا على قواعد الفصاحة القديمة في بملّ التحدّيات والصعوبات التي واجهتها الثقافة الإيرانيَّة. في مدَّة إقامته في أحمد آباد في غجرات، اجتهد في تعلّم اللغة العربيَّة والعلوم الدينيَّة. درس العربيَّة على الشيخ غوش المندويّ مؤلّف كتاب «كلزار الأبرار» [روضة الأبرار]. واستفاد في علي الحديث والتفسير من محضر مولانا حسين الجوهريّ... كان متمسّكاً بدينه وبمعتقداته الشيعيَّة الإثني عشريَّة.

نقي كمده اي:

من شعراء القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديّين. درس علوم

عصره في كاشان، وجعلته دراسته العلميّة المعمّقة «عالماً، فاضلاً، كاملاً، محققاً، مدققًا؛ وفضلاً عن العلوم الرسميَّة كان محقّقا في التصوف والعرفان، ومن القائلين بوحدة الوجود. كلامه سلس عذب بعيد من الإبهام والتعقيدات اللفظيَّة والمعنويَّة. يعبّر عن أفكاره ببساطة بعيداً من كلّ أنواع التكلّف. نظم القصائد والغزليّات، ولم يخلُ شعره من العبارات التعليميَّة المدرسية، مع ذلك في غزليَّاته هيجان ووجدت، والكثير من الأبيات ذات المضامين البعيدة الغور.

الشيخ بهاء الدين العامليّ [البهاني]:

من العلماء والشعراء المشهورين في القرن الحادي عشر الهجري، هاجر مع أبيه من جبل عامل في بلاد الشام إلى إيران. وكان مجيداً في الأدبين العربي والفارسي، قال الشعر بالعربيَّة وبالفارسية، وله مؤلفات عديدة في مختلف فروع العلوم الدينيَّة، وكان يعد من العلماء المجتهدين في عصره، كما كان عالماً رياضيّاً ومهندساً. نشّأ تلامذه مشهورين، منهم صدر المتألهين الشيرازي، والمجلسيّ الأول، وفيض الكاشاني، وباقر السبزواريّ، وصالح المازندارنيّ، والساوجيّ الذي أكمل كتاب أستاذه «الجامع العباسيّ» بعد موته، وهو كتاب في الفقه الميسَّر باللغة الفارسيَّة. مثنويَّات الشيخ البهائي الأساسيَّة في الفارسيَّة هي: «**نان وينير**» [الخبز والجبن]، «**طوطي نامة**» [العزابيَّة]، «**شير وشكر**» [الحليب والسكر]، «**نان وحلوا**» [الخبز والحلوى]. درس الفارسيَّة من خلال تتبّعه للآثار والمؤلّفات الأصيلة. لغته صافية صحيحة، يعبر عن أفكاره بأسلوب بسيط وسلس. من أسباب رواج أشعاره، نكهتها العرفانيَّة الحادَّة.

شفائي الإصفهانيّ:

من العلماء والأطبَّاء المشهورين في أصفهان، في عصره. أحاط

بالحكمة النظريَّة أيضاً . . . يجب أن يعدّ من صفوة الشعراء في العصر الصفويّ، ومن الطبيعي أن تكون خميرته العلميَّة، وخصوصاً في الحكمة والعرفان قد ساعدته كثيراً في هذا السبيل.

سليم الطهرانيّ:

ليس في متناولنا معلومات كافية عن بداية حياته، وكما ذُكر، لم يدرس دراسة مدرسيَّة منتظمة؛ لكن من خلال شعره يتبيّن، أنّ لديه موهبة فطريّة، وأنَّه لم يكن جاهلاً بعلوم عصره. وُصف سليم برقة الخيال، وإبداع مضامين جديدة، والسعي في إطلاق الأمثال والأوصاف التمثيليَّة. لغته في أشعاره بسيطة أحياناً، أقرب إلى العامّيَّة، وذلك ناجمٌ عن عدم تمكّنه من متابعة الدراسة المنتظمة الكافية.

إلهي الأسدآبادي:

صديق الحكيم الشفاهيّ. مدح المؤلفون كلامه الناضج والمحكم وأخيلته الدقيقة واستعاراته اللطيفة. كان قديراً في نظم القصائد، سار على خطى الأساتذة الكبار السابقين. يتبيّن بوضوح من خلال قصائده تبحّره في علوم عصره، واطلاعه على الثقافة الإيرانيَّة الإسلاميَّة.

فيض اللاهيجيّ:

من الحكماء والمتكلمين المشهورين في القرن الحادي عشر الهجريّ، ومن تلاميذ الملاّ صورا الشيرازيّ المعروفين والمقرّبين. كان فضلاً من علو كعبه في العلم والفضل، ومؤلّفاته المشهورة في الحكمة وعلم الكلام، يعدّ في عداد الشعراء المشهورين في عصره، ولغته سليمة وبسيطة.

صائب التبريزي:

من الوعاظ وعلماء الدين في القرن الحادي عشر الهجري. درس

العلوم الدينية على الملاّ خليل غازي القزوينيّ المتكلّم والفقيه والمحدّث. أهمّ مؤلّفاته بالفارسية «أبواب الجنان». معظم مقطوعاته مؤرّخة ومتعلقة بالأحداث التي جرت بين العامين ١٠٣٠ و١٠٨٨هـ، مليئة بالوصايا الأخلاقيَّة والحكم والمواعظ. شعره متوسّط وبعض أبياته مستواها متدنٍّ؛ مع ذلك، أبياته المختارة ليست قليلة.

بينش الكشميريّ:

من شعراء القرن الحادي عشر الهجريّ في الهند.

درس بادىء ذي بدء العلم والأدب والشرع. يخلو شعره من الإبهام الذي ميّز الشعر في عصره، وإنما من صفات شعره الصراحة والوضوح.

على هذا النحو ترى أن شعراء هذا العصر الذين ذكرناهم، درسوا في بداية الأمر العلوم الدينيَّة، وأتقنوا اللغة العربيَّة، ودخلوا بعد ذلك ميدان الشعر الفارسيّ. بناء عليه، لم يقف علماء الدين والحوزات العلميَّة في العصر الصفويّ، عائقاً في سبيل نشر اللغة الفارسيَّة والشعر الفارسيّ وارتقائهما؛ فضلاً عمَّا يُلاحظ في آثارهم من أخيلة جديدة وإبداعات شعرية...

❑ ❑ ❑

ب

الميرداماد شاعراً

كان الميرداماد الفيلسوف السامية منزلته، يتمتع بسمات تكفي كلُّ واحدة منها لإضفاء الشهرة على صاحبها. وعلى الرغم من أنّ بعض هذه السمات كانت نتيجة لوجوه انتسابه أو أحدها لكنّ بعضها الآخر كان خصالاً نفسيَّة بلا ريب أولى هذه الصفات أنّ الملوك الصفويّين الكبار كانوا يقدّرونه ويحترمونه احتراماً شديداً، وكان من أصحاب الكلمة النافذة عندهم، والصفة الأخرى كان الأستاذ الأوَّل للفيلسوف الإيرانيّ الكبير صاحب الفكر الفلسفيّ الذي لا نظير له، أي صدر المتألهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، صاحب الكتاب الكبير «الأسفار الأربعة». أو أنه كان حفيد الفقيه المحقّق الشيخ عليّ بن عبدالعالي الكركي العاملي المعروف بالمحقّق الثاني.

الذي لا شكّ فيه أنّ سِمَتين نفسيّتين كانتا من موجبات الشهرة العلميَّة التي حَظيتَ بها الميرداماد: إحداهما: مقدرته في فهم دقائق أفكار الفلاسفة الكبار السابقين ونصرياتهم، لا سيّما الفارابيّ وابن سينا، وشيخ الإشراق السهرورديّ والخواجة نصير الدين الطوسيّ المشهور بالمحقّق الطوسيّ، أو بحسب تعبير الميرداماد في معظم كتبه الفلسفية «خاتم البَرَعة المحقّقين» أو «خاتم البَرَة المحصّلين»؛ ومن الواضح المعلوم حتى في عصرنا أيضاً، أنَّ من الدلائل المهمَّة على التبحّر في العلوم العقليَّة،

النجاح في فهم كلام الحكماء والفلاسفة أصحاب النظريات السابقين، وإدراك مغزاه؛ بل أكثر من ذلك، لشدّة تمازج الفلسفة والعرفان، يصبح الاطلاع المعمّق على العرفان من الضرورات اللازمة لاستحقاق لقب المتبحّر. في كلّ الأحوال، الميرداماد حكيم مقتدر ومتحدّ في إدراك نظريات الحكماء الذين سبقوه وفهم كنه أفكارهم. واللافت أيضاً أنه نقل هذه الخصلة البارزة لديه إلى تلميذه المتفوّق صدر المتألّهين، الذي كانت له في هذا السبيل أيادٍ بيضاء جديرة بالذكر.

أمّا شعريّاً، في الوقت الذي ساد فيه الأسلوب الهندي في نظم الشعر، أو بتعبير آخر الإصفهانيّ، في المحافل الأدبيَّة في إيران والهند، كان الميرداماد ينظم الشعر في عاصمة مملكة أقوى الملوك الصفويين أي الشاه عباس الأول، قصائدَ ومثنويَّاتٍ وغزليَّات ورباعيات بأسلوب المتقدمين أي بالأسلوب العراقي؛ ويضمّ ديوانه الصغير، إنَّما القيّم من ١٤٠٠ إلى ١٤٥٠ بيتاً. ويتضمّن قصيدتين، وست وثلاثين غزليَّة، وتسع ملمّعات (بالعربية والفارسيَّة)، ومثنوي بعنوان «مشرق الأنوار» معارضةً لمثنوي «مخزن الأسرار» للحكيم النظام الكنجويّ، وعلى الوزن نفسه «مفتعلن مفتعلن فاعلن»، على البحر «السريع المسدّس المطويّ المكشوف»، كما يتضمّن عدداً من الرباعيَّات، التي تشكل العدد الأكبر من أبياته، وتبلغ حوالي ٣٣٨ رباعيَّة، في ٦٧٦ بيتاً.

تتضح أشعار الميرداماد بالمصطلحات الفلسفيَّة والحكميَّة والعرفانيَّة والكلاميَّة والنجوميَّة، والطبّيَّة والرياضيَّة وسائر العلوم المتداولة في عصره. وفضلاً عن المصطلحات الآنفة الذكر، فإنَّ وجود بعض الكلمات العربيَّة المهجورة والحوشيَّة هنا وهنالك في أشعاره، يصعّب على القارىء فهمَ المقصود منها. [هذا في حين خلت أشعار معاصره الشيخ بهاء الدين العامليّ من مثل هذه الألفاظ الصعبة والحوشيَّة

والمصطلحات غير الشعريَّة، فكان شعره بمستوى شعر الكبار السابقين، وإذا ما أراد الدارس المقارنة بين شعر الرجلين فإنَّ كفَّة الشيخ البهائي ترجح بلا ريب][1].

في كلّ الأحوال إذا أخذنا في الاعتبار ما تركه الميرداماد من شعر، وأقوال النقاد، من أمثال تقيّ الدين الحسينيّ الكاشانيّ حول شعر الميرداماد «عليه الرحمة»، لتبيّن لنا، أنَّ شعره ظلَّ مجهول القدر من حيث أبعاده العلميَّة والذوقيَّة، وربَّما كان سبب ذلك كما قال اسكندر بيك المُنشي صاحب كتاب «تاريخ عالم آراي عبَّاسي»: «أحياناً كان يهتم بقول الشعر، وكان ذلك دون مرتبته العالية»[2].

كان الميرداماد [كالشيخ البهانيّ في شعره الفارسيّ]، على الرغم من غلبة الأسلوب الهندي في عصره، ينظم بأسلوب القدماء، بالأسلوب العراقيّ، الغزليات، وكان ذلك قبل مائة وخمسين عاماً قبل ظهور المير السيّد علي مشتقا، وبداية النهضة الأدبيَّة والعودة إلى الأسلوب الكلاسيكيّ الاتَّباعيّ، أي الأسلوب العراقيّ.

نظم الميرداماد مثنوي «مشرق الأنوار» بالفارسيَّة وهو في العشرين من عمره، وكان دافعه إلى نظمه الفخر بفضائله ومكارمه [غرور الشباب]:

أنا في هذه الحديقة كطائر السحر — أصنع زمزمات من الفن

بلبل فضلي من فنون حديقتي — ناصية المعرفة من احترامي...

إنَّ الأشعار التي نظمها الميرداماد، الحكيم والفيلسوف والأديب

---

(١) راجع، بهاء الدين العاملي أديباً وفقيهاً وعالماً، د. دلال عباس، فصل البهائي الشاعر.

(٢) ن.م.

الكبير، تتّصف فضلاً من سلامة الأوزان، بالجاذبيَّة؛ وهي تتضح بالمضامين العرفانيَّة، وتعبّر عن ذوقه الأدبيّ الرفيع. فهو فضلاً من تفرّده في العلوم الدينيَّة والفلسفيَّة والحكمة الإلٰهيّة، كان موهوباً وصاحب قريحة في نظم الشعر، بما في ذلك القصائد والغزليَّات والرباعيَّات والمثنويَّات، وقد جُمعت أشعاره في ديوان، في أوّله قصيدتان في حمد الباري تعالى والثناء عليه ومن ثمّ تأتي الغزليَّات، التي يلقب نفسه شعرياً فيها بـ«إشراق»:

لـنـار الـعـشـق عـنـدي طـعـم مـاء الـحـيـاة
أتـعـبّـد مـنـزهـاً عـن الـكـفـر والإيـمـان
روحي الفداء لذاك الحاجب القوي، من فرط الجفا
كلُّ شعرة من شعرائه انغرزت في جسدي ألفَ حربة
لا يـكـشـف سـوى أطـراف غـدائـره الـمـبـعـثـرة
ذاك الـذي شـوّش خـاطـرنـا كـغـدائـره
مـا فـعـلـتـه عـيـنـاك الـشـمـلـتـان بـأرواح أسـراهـا
كـفـرٌ لـم يـرتـكـبـه كـافـرٌ بـحـقّ مـسـلـم قـطّ
مـزاج طـبـاعـك الـنـاريَّـة تـلـك
سـوّى مـنـزل الـطـمـأنـيـنـة تـرابـاً
مـن سـلّـمـنـي لـتـراب الـفـنـاء سـرّاً وعـلانـيـة
ذاك الـذي جـعـل الـحـسـن ظـاهـراً والـعـشـق مـخـفـيـاً

النار أحد العناصر الذريعة، وردت في كلام العرفانيّين معزوة أني في عبارات مركّبة عديدة. وقد استخدمها الميرداماد على هذا النحو، أو بمعنى أحد العناصر، أو كناية عن لهيب العشق الإلهيّ.

لـنـار الـعـشـق عـنـدي طـعـم مـاء الـحـيـاة
مـنـزهـاً فـي عـبـادتـي عـن الـكـفـر والإيـمـان

العشق في العرفان نار تقع في القلب، وتحرق المحبّ. للعشق مقام مال حتى ليقال إنَّه أساس الحياة والبقاء والوجود في هذا العالم. العشق الحقيقيّ بشكل عام يكون حقيقياً من خلال لقاء المحبوب، الذي هو ذات الأحديّة، مثل هذا العشق بنظر الشاعر هو الذي يجعل نار مشقّات السد والسلوك إلى الله في نظره كماء الحياة. يُقال إنَّ ماء الحياة نبعٌ في الظلمات، كلّ من يشرب منه يجد الحياة الأبديّة، وفي مصطلح السالكين هو نبع العشق والمحبّة، ومن يشرب منه، لا يصيبه الفناء، وقد استخدم الميرداماد في هذا البيت الكلمتين المتضادّتين الماء والنار مما أضفى جمالاً على كلامه وعمقاً على معانيه.

يطرح الميرداماد نقطة مبتكرة، وهي أنَّه من فرط العشق والسكر الرحمانيّين، صار متخفّفاً من الدين ومن الكفر معاً. والتخفّف من الدين والكفر فكرة نجدها في أشعار غيره من العرفاء.

يفسّر سناني ذلك في بحث العشق تفسيراً رائقاً بقوله: إنَّ كل الأشياء ومن ضمنها الكفر والإيمان لا مكان لها مقابل العشق، فالعشق كالنار يحرق كلَّ ما عداه، ويجعله رماداً. العشق أسمى وأرفع من كلِّ الأشياء.

بنظر العرفاء، العشق محرق كل شيء غيره حتى الكفر والدين.

والميرداماد أيضاً بوصوله إلى العشق الملكوتيّ، صار خلواً من كلسة شيء.

في الأدب العرفانيّ، نجد بكثرة صورة قوس حاجب المعشوق الأزليّ والأبديّ، الذي يرمي بسهم نظرته أو بسهم الجفاء قلبَ العاشق. في كلام أهل الذوق يُعبّر عن الصفات الإلهيّة بالحاجب، وعالم الوجود يستمدّ من الجمال.

يُضفي سهم جفاء الفراق والهجران على قلب العاشق مزيداً من الغم والألم، وغمّ أهل العرفان من هذا النوع، فهم لا يُفسحون طريقاً للألم من أجل وجود الماديّات أو عدم وجودها. والميرداماد صار أسير تلك العين الثمِلَة، أسيرٌ مسلّم، قلبه وروحه للمعشوق، والمعشوق أخلاقه ناريّة، أحرقت منزل الشاعر المطمئن، وأذرته في مهبِّ ريح الفناء وهذا الأسر هو عين الحريَّة. وقد استخدم في بعض الأبيات صفة المبالغة، ويشير إلى أنّ نهاية غم العاشق وحزنه بسبب العشق، وطريق السير والسلوك ليست الطمأنينة:

طـريـق الـعـشـق طـريـق لا ضـفـاف لـه

فـي ذلـك الـطـريـق لا مـفـرٌ مـن بـذل الـروح

أدبيّاً شبّه الميرداماد الطُمأنينة بالمنزل، وبعد ذلك تحدّث عن هدمه. التسوية بالأرض وتهديم بيت الطمأنينة والوصول بالطمأنينة والراحة إلى خواتيمها.

تـحـت سـيـف غـمّـه سـأذهـب رقـصـاً

فـقـتـيـلـه حـسـن الـعـاقـبـة

غـيرة الـعـشـق تـقـطـع ألـسـنـة الـخـاصَّـة جـمـيـعـاً

فـكـيـف وصـل سـرّ غـمّـه إلـى أفـواه الـعـامـة؟

العاشق يشتري غمَّ العشق فقداً.

اشـتـريـت غـمّـك نـقـداً بـمـائـة ألـف بـهـجـة

ورأيـت وجـه الـمـراد فـي عـزّ الـجـفـاء

الفناء اصطلاحاً يعني فناء العبد في الحقّ، حيث تُمحى جهة بشريّة العبد لجهة ربوبيّة الحقّ. الميرداماد يتكلّم على فنائه الظاهر والباطن، أو على سقوط الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة. وهذا الفناء

كان هبَةً إلٰهية للميرداماد، لأن همّه يُظهِر حُسنَه المطلق، وهمَّه يُظهر العشق، ويقول شيخ الإشراق، من اتحاد الحسن والعشق بولد الحزن.

يجعل الميرداماد جميع وجوده فداء الله الخالق، الذي خلق كلَّ شيء من لا شيء. لوح الإمكان هو نفسه اللوح المحفوظ العام، المكتوب فيه كلّ ما كان في هذا العالم وما هو كائن وما سيكون، وهو الذي سُمِّيَ باسم عالَم المَلكوت، لجهة أنّ الماهيَّات والموجودات، كانت كلّها دفعة واحدة في الجبروت، وبعد ذلك ظهرت. ثمن خمرة العشق روح الإنسان الكامل، وقد استخدم الميرداماد ـ مستلهماً شعر حافظ الشيرازيّ ـ عبارة «بيرمي مزوش» [المرشد الخَمَّار] للإنسان الإلهيّ والمرشد الملكوتيّ، ومقابل مثل هذه الخمرة، الوجود الآدميّ لا شيءَ يُذكر.

في البيت الأخير يواجهنا لقب الشاعر الشعريّ «إشراق»، فاختيار الميرداماد لمثل هذا التخلّص الشعري، ينقل إلينا عالماً غنيّاً من المفاهيم. إنَّ «حكمة الإشراق» حكمةٌ يعتقد أتباعها، أن إدراك حقائق عالم الوجود يُحصّل من طريق الرياضيّات وتزكية النفس وتصفيتها، وليس من طريق الاستدلالات المنطقيَّة. يشير الميرداماد إلى وجوب السعي من طريق الدين والفلسفة أي طريق أهل النظر والاستدلال، وكذلك من طريق الرياضة والمجاهدة وطيّ الطريق يمكن تكميل النفوس البشريّة لنيل السعادة الدنيويَّة والأخرويّة. في كلمة الإشراق يكمن الكثير من الإيهام: الإيهام بالحكمة الإشراقيَّة، والشرق، والأنوار القدسيّة، وفلسفة الإشراق، وطريقة الشيخ شهاب الدين [السهرورديّ] الإشراقيَّة.

قلت يا إشراق لا شيء يعزيك في همنا؟

نعم نعم! العشق زيّن عملي الطيب

في هذا البيت حوار بين العاشق والمعشوق، نرى نظائره في غزليات حافظ:

قلت آه من قلب حافظ المجنون من دونل
قال ضاحكاً إذهب يا حافظ فقدمك مقيّدة؟

هذه الغزلية على «بحر الرمل المثمّن المقصور: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن»..

بعد الغزليات يأتي دور الرباعيات الجميلة في الديوان:

لا تتمنى روحنا سوى ألمك
فألمك نفسه لا أحد يداويه
لم نفضح سرّ غمك لأحد
لكنّ رائحة الأحشاء المحترقة لا تخمد

قلت مرة سأترك دار الدنيا
كَنَست عن ظاهري غبار الوجود
لكنَّ داخل الصدر في ليالي الفراق
سخّرته لخدمة سلطان خيالك

نحن من الفقر والفناء مصنوعون
أفنينا الروح في ملك العدم المركب
من دولة وهمك صنعنا
بلا منَّة أوراقنا من أنانيتنا

في التعريف بتلميذ الملا صدرا يقول في رباعية:

جاهك يا «صدرا» هبة من السماء
سُدّ بفضلك خراج أفلاطون
لم يأت على عرش التحقيق مثيل لك
خرجت دفعة واحدة من خناق الطبيعة

في ديوانه كذلك رباعيات باللغة العربية، كهذه الرباعيَّة حول الإمام الحسين عليه السلام:

في مشهدك النور من الأرض جلى   في مرقدك الحياة بالقبر ثرى
القلب حماك يا إمام الشهداء   والروح فداك يا حسين بن عليّ

بعد الرباعيات له قصائد بالعربيَّة، في مدح الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومناقب الإمام عليّ عليه السلام وثامن الأئمة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام. في آخر الديوان يأتي مثنوي «مشرق الأنوار» الذي هو جواب عن «مخزن الأسرار» للنظامي، بالوزن نفسه «مفتعلن مفتعلن فاعلن (فاعلان) على البحر السريع المطوي الموقوف أو المكشوف، ويتضمّن هذا المثنوي:

المناجاة الأولى: تمجيد، المناجاة الثانية: توحيد وتمجيد، المناجاة الاستغفارية، المدحية الأولى للرسول الأكرم عليه السلام، المدحيَّة الثانية للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، في منقبة سيّد الوصيّين أمير المؤمنين عليه صلوات الله وتسليماً، خاطب تقبيل ثرى الأئمة الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين، مدح الإمام المهدي، عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

لم ينظم الميرداماد الشعر تفنّناً، ولم يقصره على الجانب الوصفيّ، وإنما كان يعدّ الشعر ظهوراً لفظيّاً لتجلّي نور الشعور والعقل، وهديَّة إقليم العلم ومُلكِ العقل، وهذه سمة من أهم سمات الشعراء الفرس الكبار، الذين كانت أشعارهم ممزوجة بشعورهم مثل الفردوسي، والنظامي، وناصر خسرو، وسعدي وحافظ وغيرهم.

ركَّز الميرداماد في كل ما وصلنا منه شعراً ونظماً على مسألتين أساسيّتين: التوحيد الوجودي والإنسان الكامل. هاتان المسألتان: التوحيد الوجوديّ والإنسان الكامل، والمسألتان هما المبحثان الأصليّان في العرفان النظريّ أي الكون الجامع مظهر الاسم الإلٰهيُّ الجامع أي

اسم الله، الذي كان مطمح أنظار جميع المحققين من العرفاء الإلهيّين، ونجده في آثاره المنظومة والمنثورة. لقد حظ في قسم التوحيد وفي قسم الإنسان الكامل شيئاً كعنصر مشترك، هو العشق نفسه، مع الفرق أنّ العشق الإلٰهيّ عشقٌ حقيقيّ وبالذات، وعشق الإنسان الكامل والوليّ المطلق عشقٌ مجازيٌ وبالعرض، وهو طفيل عشق الحق، والطريق الأصلي للوصول إلى عشق الحقّ، وشرط ومبرر لتحقّقه. لذا، من هنا نرى أنه في جميع العبادات التي توجب القرب من الحقّ، شرط القبول فيها محبّة أولياء الحقّ، والكاملين المكمَّل من الأولياء أي رسول الله، وفي النتيجة ما يوجب القرب من الحق ما قاله الكبار: «المجاز قنطرة الحقيقة».

عشق ميرداماد للحق الذي يتجلى في أشعاره، هو أحياناً عشقٌ عقلانيّ، وأحياناً عشقٌ عرفانيّ، ومناجاة أو تجليّات لعشقه العقلانيّ.

هو في هذه العشق العقلانيّ كغيره من العقلاء والحكماء، يرى أنَّ الأمانة الإلٰهيَّة التي حُمِّلَها الإنسان هي قدرة التعقّل، وهي القوَّة العاقلة نفسها، ونظر إلى هذه الأمانة بعين عقلانيَّة، ولم ينظر كأهل العرفان إلى آية الأمانة، نظرة عاشقة، ويؤول الأمانة بالعشق.

كلام الميرداماد على العشق العرفاني، أي العشق الذي يوافق الوجد والحال وصدق المقال وحُسن المآل، وعلاماته تظهر من حرقة القول وحرارة الكلام، ينظمه الميرداماد غزلاً حقيقة العشق، واضعاً نفسه في سلك العاشقين الذين احترقت قلوبهم.

في هذا العشق، يرى العاشق نفسه لا شيء في حضرة المعشوق الغنيّ بالذات، لا طاقة لديه على البعد عنه، صابرٌ على بلائه.

في مصهر قراءة العشق لطافة، فكما أنَّ النار تحرق في البداية

الزوائد، لكنَّها تتقدم فتحرق الأصل، كذلك العشق الحقيقيّ هو بداية فناء الأفعال، ثمّ الصفات، وفي النهاية في الكمّل من الناس ينتهي بالفناء الذاتيّ، لتحترق جميع التعيّنات التي تقبع حُجُباً تعيق الوصول إلى الهدف: «وجودك ذنبٌ لا يُقاس به ذنب».

ضيفك مظلوم الروح يوم الوصال   كالحطب اليابس الذي هو ضيف النار
لا تسل القلب عن الصدر المحترق   هذه القُرنة ألف شارع نيران هي

خصّص الميرداماد أيضاً قسماً مهمّاً من غزليّاته لإظهار العشق والمحبّة للإنسان الكامل، وكما يعتقد العرفانيّون الشيعة نار العشق هذه تزيدها غيبة المهديّ (عجل الله تعالى فرجه) اضطراماً، وحِرقة الفراق تصير أشدّ إيلاماً.

يفضّل الميرداماد العبادة العشقيَّة على العبادة الزهديَّة، ويعتقد أن الزاهد يواجهه خطر كبير في بداية الطريق، وهذا الخطر عديل الشرك، فالزاهد ينظر بعين حولاء، ولا يكون قد تخلّص بعده من حجابه ومن عمله، ولا يكون توجّهه إلى المعبود الأزليّ بعين الوحدة، يسير بقدم النفس في أعمق حنايا النفسانيَّة، وهذا البلاء كلّه الذي يخنق الزاهد ناجمٌ عن ظاهر عبادته.

حتى أنَّه ينصح الزاهد أن يخطوَ في وادي العشق، وأن ينال بواسطة قدم الحق لا بواسطة قدم النفس وصلَ المعشوق الحقيقيّ، وحين يعثر الزهاد على حقيقة العشق يحرقون طاعاتهم، لأنهم يكونون قد أدركوا سرّ الطاعة ورمز العشق.

❑ ❑ ❑

الفصل الرابع

الميرداماد طبيباً

الميرداماد طبيباً

إحدى الزوايا المجهولة في نتاج الميرداماد العلميّ، مطالعاته وأبحاثه الطبيّة، التي سنتطرّق إليها باختصار.

ذكر محمّد حسين عقيلي الشيرازي، أخر الأطباء والصيادلة في إيران والعالم الإسلاميّ، في كتابه «قرابادين مجمع الجوامع»، الذي ألّفه في الهند في العام ١١٨٥هـ، دواءين مركّبَين نقلاً عن الميرداماد، أوّلهما اسمه: «دوغ الصحَّة»[١]، مركّب من ٣٠ دواء عُشبيّ، وحيوانيّ ومعدنيّ، له خاصّيّة مضادّة للسمّ، ولوجع المفاصل[٢]، وتقوية الباه[٣] وغير ذلك، كما يذكر أحكام صنعه، ومعدّل أقسامه الدوائيَّة:

دوغ الصحَّة تأليف المير محمَّد باقر الداماد مرهمٌ مبارك، عظيم الفائدة، يحافظ على حرارة العزيزة، ويقوّي الباه، ويشفي ألم المفاصل، وضيق النَّفَس، ويخلص البدن من أضرار السموم، ويعالج لدغة الحشرات السامة، وعضّة الكلب المسعور، والماليخوليا، والأمراض البلغميَّة والسويداء، وألم الخصر والعنق، والرحم، والسعال البلغميّ والمزمن وارتفاع الحرارة.

---

(١) Health mixture.

(٢) Antiarthritic.

(٣) Insuigorating.

في هذا الكتاب، ذكر مزيجاً آخر باسم «دوغ المشيب»، ابتكره الميرداماد بدلاً من «معجون انقرديا الكمير»، وأرسل نسخة من هذا المركّب إلى «قُطُب شاه» وإلى حيدر آباد الدكن. نقل صاحب كتاب «ميزان الطبائع» هذه النسخة، من خطّ الميرداماد:

«دوغ المشيب» دواءٌ ابتدعه قدوة العلماء. المير محمّد باقر الداماد (علمه النهضة والغفران)، مقابل الأنقر والكبير، ويرى أنَّ مفاعيله وخواصّه أقوى من مفاعيل الأنقرديا وخواصّه، صنعته موجودة في النسخة التي كان قد أرسلها إلى قُطُب شاه وإلى حيدرآباد، ونقلها صاحب ميزان الطبائع عن خطّ صاحبها، وذكرها في كتابه. . . القرابادين.

بناء على ما ذكر فإنَّ مصدر العقيلي في ما يتعلّق بالنسخ الطبيّة التي ابتكرها الميرداماد هو كتاب «ميزان الطبائع القُطُب شاهي». هذا الكتاب ألّفه «تقي الدين محمّد بن صدر الدين عليّ» توجد من هذا الكتاب ثلاث نسخ مخطوطة من القرنين ١١ و١٣ الهجريّين في مكتبة مجلس الشيوخ السابق، وفي مكتبة جامعة طهران، ومكتبة آية الله الكلبايكانيّ في قمّ.

حكم القطب شاهيون من العام ٩١٨ إلى العام ١٩٨هـ في منطقة غلكندة بين المحيط الهندي ومنطقة أحمد نغز واسم عاصمتهم غلكندة، وهي تقع حاليّاً في قصبة حيدر آباد الدكن. بنى القطب شاهيّون مدينة حيدرآباد، وفي منطقة حكمهم ازدهرت الثقافة الفارسيَّة والحضارة الإيرانيّة. كان محمّد قلي قُطُب شاه (حكم ٩٨٩ ـ ١٠٢٠هـ) أحد أشهر ملوك الهند، راعياً للعلوم، وألفت في عصره عدة كتب طبيَّة باللغة الفارسيّة. أول طبيب إيراني التحق بقطب شاه، هو الطبيب محمّد المؤمن بن علي الحسيني المولود في العام ٩٦٠هـ في استرآباد. سافر في السنة الأولى من حكم قطب شاه (٩٨٩هـ) إلى غُلكندة، فأكرمه ملكها،

وبقيَ لمدّة رئيساً لبلديّة غُلكندة، وألّف «الاختيارات القُطبشاهية» و«الرسالة المقداريَّة» باسم قطب شاه. كان الميرداماد قرب ذاك الأستاذ تقريباً، وابن مدينته، وابن عائلته، ومسقط رأسه (قزوين).

يذكر تقيّ الدين الحسينيّ الكاشانيّ في «تذكرة خلاصة الأشعار»، أنَّ الميرداماد في أثناء طريقه من قزوين إلى مشهد للزيارة، مرّ بكاشان: ثم يضيف:

«وفي تلك الأوقات وصل الفقير [المقصود تقي الدين الكاشاني] لملازمة قبلة أرباب العلم والنظر [المقصود الداماد]، وشاهد من صفات الحميدة سواء منها العلميَّة والعمليَّة، بحيث أنّ لغة القلم قاصرة عن شرح شمَّة من شميمها».

في ذلك الحين كان الميرداماد في حوالي الثلاثين من العمر، وكان إلى هذا الحدّ مشهوراً في الآفاق، لذلك يمكننا ربَّما أن نقول إلى ولادته كانت حوالي العام ٩٦٠هـ. وأنَّ اكتشافاته الطبّيّة كانت وهو بين الخامسة والثلاثين والأربعين، وأرسلها قبل العام ١٠٠٠هـ (سنة تأليف ميزان الطبائع) إلى قُطُب شاه.

درس طبيب تبريزيّ اسمه محمّد باقر لمدة في قزوين على يد الميرداماد، ومن ثمَّ هاجر إلى الهند، وفي النهاية صار طبيب محمّد قلي قُطُب شاه، وألّف كتاباً سمَّاه «الشيافة والمراهم». بعد ذلك وصل الحكيم جبرائيل ابن محمّد باقر أيضاً إلى بلاط قُطُب شاه، واشتغل هنالك بالتطبيب. يمكننا من خلال ما تقدّم أن نتصوّر أنّ الصداقة والصحبة العلميَّة بين الميرداماد وقطب شاه، كانت من خلال صديقه وابن مدينته المير مؤمن، أو من طريق تلميذيه: الطبيبَيْن الكبيرين محمّد باقر وجبرائيل.

إنَّما بناء على ما قاله العقيليّ، ألّف الميرداماد معاجين صحيّة وشبابيَّة، مقابل «الأنقرديا الكبير»، وصنع معجوناً آخر، عدّه الأطبّاء أفضل من الدواء الأصليّ، هنالك في متناولنا معلومات عن معجون الأنقرديا في كتاب «القانون» لابن سينا، وكتاب «الذخيرة للخوارزمشاهي»، و«الأغراض الطبّيّة» السيّد إسماعيل الجرجانيّ. يجب أن يكون الميرداماد قد وصل قد وصل في الطبّ إلى حدّ أن الأطباء تتلمذوا عليه، وقد أبدع في المعالجة، وصناعة الأدوية، وربَّما كان قد اعتمد في عمله الضخم هذا على ابن مدينته وابن عائلته السيّد إسماعيل الجرجانيّ (المتوفَّى سنة ٥٣١هـ).

❑ ❑ ❑

خاتمة

الباب الثالث

وفي نهاية المطاف استطاع هذا العالم المبدع والفيلسوف الجليل بلوغ مقصده وتحقيق غايته، فالإبداع والابتكار ليس وليد ليلة وأخرى لا سيّما إذا كان متعلقاً بالمسائل الفلسفية. هنا يصبح الأمر عسيراً ويحتاج إلى بحث وتدقيق لتحقيق النتائج المرجوة.

لقد طرح الميرداماد وناقش الكثير من المسائل الفلسفية التي لا تعدُّ ولا تحصى، فقد أرسى سابقاً دعائم الحكمة اليمانية وناقش الشبهات الحاصلة حول مسألتي البداء والنسخ إضافة إلى مسألة الجبر والاختيار وأصالة الماهية والعديد غيرها والتي وردَ لذكرها. إلا أنَّ المسألة الوحيدة التي استحوذت على انتباهه وأثارت تفكيره هي نظرية الحدوث الدهري، وكيفية تطبيقها وإثباتها، وذلك لإزالة الإشكالية المعروفة أي ربط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت، بين هذا العالم الذي هو عالم الزمانيات والمتغيرات المادية ومقام الألوهية المعنوي الأزلي والثابت والسرمدي. هذه المسألة شكّلت بداية الطريق الذي اختاره الميرداماد بنفسه فوضع كتابه «القبسات» لإثبات نظرية ابتكرها هو وحده، وتطرق إلى تحليل نقاطها الأساسية المثيرة فعلياً للإشكالات والجذابة في آنْ معاً، وذلك بغية توضيح معناها الواقعي مع الأخذ بعين الاعتبار سياقها التاريخي. هذا من ناحية، وأما الناحية الأخرى فهي للرد على تصدي الغزالي واعتراضه هو

وغيره من الفلاسفة واحتجاجهم عليها متذرعين بأنها دليل واضح على كفر الفلاسفة وفي الوقت نفسه مخالفة للشرع.

هذا وقد حدد الميرداماد مطلبه الأساس في القبسات على النحو الآتي حيث قال: «ما لم يعرض للزمان انقسام ولم يكن هناك إلا هوية ممتدة متصلة بنفس ذاتها موجودة في وعائها الذي هو الدهر بوجود واحد شخصي»[1]. ولم يكتف بكل ذلك بل حاول أيضاً إثباتها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، واستعرض أيضاً آراء العديد من الفلاسفة حيث حلل آراء أفلاطون وأرسطو حول مسألة حدوث العالم وسعى كثيراً أن يجمع بينهما.

لقد استحق هذا الفيلسوف فعلاً لقب «المعلم الثالث» فهو الساعي دائماً وأبداً للتوفيق بين المعطيات العقلانية والتعاليم الشرعية، ولتأسيس نظام فلسفي يتمتع بإيجابيات الأنظمة الفلسفية السابقة وعناصرها القوية.

عواصف كثيرة عصفت به، واضطهد مراتٍ عديدة، فالبعض أثنى عليه، والبعض الآخر خذله، والتاريخ لم يرحمه، والمؤرّخون قصروا بحقه ولم ينصفوه، غير أن ذلك لم يثنه عن عزيمته بل تابع جهاده ومسيرته متسلحاً بشفافية وذكاء وقادٍ إلى جانب إيمانه وورعه وتقواه نحو ما كان يصبو إليه. فزهده صرفه عن مباهج الدنيا ومغرياتها، وقرّبه في الوقت نفسه من زعماء الدولة الصفوية، فقد ثابر وناضل من أجل إعلاء كلمة الحق وخدمة المجتمع الإسلامي فجلّ همه انصبّ على إعادة إحياء البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية في إيران ونهضتها، بعدما رزحت ردحاً طويلاً من الزمن تحت ثنايا الانحطاط والركود. وحتى وصيّته لم تكن مادية بل ارتآها معنوية تمثلت في ثروة فكرية وفلسفية رائعة ستتناقلها الأجيال من بعده على مر العصور.

---

(١) الميرداماد، محمد باقر: «**القبسات**»، ص: ٨١.

خاتمة البحث

وفي الختام وبعد الانتهاء من دراسة عصر الميرداماد وحياته ومكانته العلمية المرموقة بين أقرانه، ومصنفاته وفكره ونظرياته دراسةً تحليلية، يجدر بي الوقوف لإلقاء نظرة على النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة.

ذكرت في البداية وفي معرض حديثي عن نشأة الميرداماد حيث نشأ وترعرع في بيئة سياسية وفي ظل الدولة الصفوية التي شهدت وعرفت ازدهاراً منقطع النظير بخاصة في ما يتعلق بالدراسات العلمية والفلسفية، فانتعشت من جديد بعد حالة الركود التي أصابتها بعد سقوط بغداد والأندلس، ويعود الفضل في ذلك أيضاً إلى نخبة من العلماء الأجلاء من جبل عامل حيث كان لهم الدور الأكبر في تحقيق يقظة علمية جزئية في مختلف ميادين الثقافة، مما ساعد على بروز نخبة من الجهابذة من علماء الشيعة الإمامية النابغين في المعارف والفنون كافةً. وقد دفع هذا الانفتاح الثقافي الميرداماد إلى المشاركة في دراسة العلوم بأنواعها المختلفة، فعكف على قراءة كتب الفلسفة والكلام وعلوم الشريعة باللغتين العربية والفارسية.

لم يحقق الميرداماد في البداية حلمه بشرح أفكاره وآرائه في مجمل القضايا ونشرها؛ وهذا ما لمسته من خلال بعض النصوص التي تركها ناقصة، ولعلّ السبب في ذلك يكمن في عدم إقبال الفلاسفة على

مصنفاته وتجاهلهم لها، مع العلم أنّ تقسيمه للموضوعات التي عالجها كان شبيهاً بتقسيم باقي الفلاسفة وخاصة في مباحث الوجود والمعرفة والجبر والاختيار وأصالة الماهية والتقدم والتأخر والبَداء والحكمة اليمانية والعديد غيرها، فقد استخدم الكثير من المصطلحات الفلسفية في شرح تصوراته وأفكاره وفي تكوين آرائه، وما يعتقد ولم ينس في هذا السياق عرض ما استفاده من المعارف الشرعية التي تلقّاها في بداية حياته فقد استعان بها لتأكيد صحة أفكاره وتصوراته وصوابها.

لقد لمحتُ ثقافته وانتماءه الفلسفي في جميع مصنفاته وأعماله وفي مختلف القضايا والنظريات الفلسفية التي طرحها. كان يسعى لتأكيد صوابية المنهج الذي سلكه والذي دعا إليه، ليس فقط بالتجربة والبرهان بل عمد إلى إبراز وإيضاح فساد غيره من المناهج، وبطلان ما خالفه فأطلق العنان لقلمه بالنقد والتجريح قاصداً الفلاسفة بالذات، ولم يستثن أحداً من الفلاسفة المسلمين، ولم يأت على ذكر أسماء من تعرّض لهم بالنقد، غير أنه لم يغفل بنقده عن ذكر المذهب أو المدارس التي ينتقدها بل على العكس كان يصرح باسمها غامزاً من قناة المنتمين إليها، موهناً ما تنطوي عليه من رؤى وأفكار وتصورات ومبادئ.

يعدّ الميرداماد رائداً من رواد الفلسفة والحكمة وقد تميز بشخصيته العلمية وإنتاجه الفكري لدرجة أن أكثر مؤلفاته توارثها العلماء والباحثون معتمدين عليها في أبحاثهم وتأليفاتهم فهو صاحب مسارٍ وفكرٍ فلسفي خاص به وضعه في مصاف الفلاسفة الكبار، فقد ابتكر العديد من المسائل الفلسفية وأبدع في ذلك غاية الإبداع مع العلم أن هذا الإبداع ليس وليد صدفة أو بالأمر السهل بل هو عمل صعب ومجهد؛ ويحتاج في الوقت نفسه إلى الكثير من الدقة والتحليل، والدور الذي أداه الميرداماد في نظامه الفلسفي في إنضاج الفلسفة الإسلامية، هو السبب

الأساسي وراء تسميته بالمعلم الثالث الذي استحقه بكل جدارة وامتياز باعتباره أول من صنع أساس أي علم من العلوم.

ولعل أولى إبداعاته في هذا المجال ما سُمي بالحكمة اليمانية التي ميزت الميرداماد عن باقي الفلاسفة الآخرين، فقد جعلته واحداً من كبار الفلاسفة، فقد أطلق اسم الحكمة اليمانية على نظامه الفلسفي منطلقاً من عبارة «الإيمان يماني والحكمة يمانية» والمقصود بها هي تلك الحكمة التي أنزلها الله عز وجل على عباده إما وحياً وبواسطة الأنبياء وإمّا إشراقاً. فاليمن وكما هو معلوم يرمز إلى القسم الشرقيّ من الجبل الذي تلقى فيه موسى عليه السلام رسالة الله عز وجل، يستفاد من ذلك أن الشرق هو مصدر الأنوار الإلهية، أمّا الغرب فهو مصدر الظلمة والعجز في ساحة الفلسفة، من هنا اختار الميرداماد طريق الشرق متأثراً بالحكمة الإشراقية، وما قصده الميرداماد من هذه الحكمة اليمانية هو إبراز نظام فلسفي يستند على الأغلب إلى الشهود العرفانيّ، فهو يسعى من خلاله إلى الجمع والتوفيق بين المعطيات العقلانية والتعاليم الشرعية. وعلى الرغم من أن جميع المذاهب الفلسفية الإسلامية تؤيد هذه النقطة وتسعى إلى تطبيقها، غير أن الميرداماد اعتبرها جميعها غير ناضجة وغير مؤهلة ومستوية. من هنا كان يسعى لتأسيس نظام فلسفي يتمتع بإيجابيات الأنظمة الفلسفية السابقة وعناصرها القوية.

ومن إبداعاته أيضاً مسألة البَداء التي هي إحدى أهم القضايا الكلامية والحديثيّة، وبعبارة أدق محط خلاف عند علماء الشيعة والسنة، بل تعدّ من غوامض المسائل الإلهية وعويصات المعارف الربانية، فالشيعة هم أول من اعتقد بالبداء مع الأصول الإسلامية والمعتقدات الدينية، إلا أن منتقديهم تحاملوا عليهم بأنهم أخذوا فكرة البداء من اليهود، إلا أنهم تناسوا أو تجاهلوا أن اليهود لا يقولون بالبَداء ولا

بالنسخ بل على العكس من ذلك إن فكرة البداء بالمعنى الذي يعتقده الشيعة وينتهجونه، هو نفسه الذي ورد في بعض الكتب، والذي يقضي بأن الدعاء يرد القضاء، وأن الصدقة تدفع البلاء، وأن الشكر يزيد النعم، من هنا سعى الميرداماد جاهداً لإيضاح هذه المسألة وتوضيح علاقتها بالنسخ، ردّاً على المنتقدين لها من خلال الحجج والبراهين، وذلك بهدف الردّ على الشبهات المثارة حولها.

يعتقد الميرداماد بعد البحث والتدقيق في قضية البداء والعودة إلى مسألة النسخ أنه في حال تشابه البداء مع النسخ الاصطلاحي، يجب أن يكون الحكم البدائي بمعنى انقضاء الحكم التكويني وقد تطرّق الميرداماد في هذا السياق إلى البحث في أسرار الحروف، حيث وجد أن أساطين الحكمة يُجمعون على أن العالم الحرفي كالجسد، والعالم العددي كالروح الساري فيه، منطبقان على عوالم التكوين، وفي هذا طرح لنوع من الحل لمعضلة البداء أدخله الميرداماد بنفسه في أثناء طرحه لمباحث الحروف.

أما في ما يتعلق بمسألة أصالة الماهية فالجديد لدى الميرداماد كان عرضها بطريقة مختلفة كلياً عن باقي الفلاسفة المسلمين، حيث عرض النزاع القائم بين القائلين بأصالة الماهية مستنداً في ذلك إلى آراء بعض الفلاسفة، ليصل إلى نتيجة جديدة مفادها أن وجود الموجودات هو أمر اعتباري وغير أصيل وانتزاعي، فالميرداماد يعدّ واحداً من أبرز المؤيدين لأصالة الماهية، وهو على الرغم من اعتقاده باعتبارية الوجود إلا أنه عدَّ الوجود الحقيقي شيئاً ثابتاً ومحقّقاً، وبعبارة أوضح يعدّ حقيقة الوجود ثابتة لجميع الأشياء، وهكذا يبدو أن اعتقاد الميرداماد بأصالة الماهية وانتزاعية الوجود ومصدريته محصور فقط في مسألة الجعل والفاعلية، ويبدو أيضاً أنه على الرغم من معرفته بالحكمة الوجودية، ليس لديه أيّ تصور دقيق عن أن الوجود ذو مراتب، وربما تقسيمه إلى الوجود المطلق

بشرط أو بدون شرط، على النحو الذي يمكنه من قبول أن المعلول والمجهول هو ذات الباري تعالى، وهو وجود حقيقي غير عددي ومحض، يمكن أن يكون هو سنخ الوجود.

وقد سبق الميرداماد في ذلك تلميذه الملاصدرا الذي اعتنق هذه المسألة في البداية ثم رفضها بعد ذلك بشدة وصار من المؤيدين لأصالة الوجود.

لم يتوان الميرداماد كذلك عن طرح إحدى أهم النظريات الفلسفية ألا وهي قضية الجبر والاختيار ومعالجتها، فهي من أهم المسائل الكلامية رغم انتفاء تاريخها الحقيقي فليس ثمة مصدر يمكن الرجوع إليه أو الوثوق به، وقد خضعت هذه المسألة للبحث والتدقيق بواسطة الاستدلالات الدينية وبأشكال مختلفة وطرق متعددة، وقد أولى الميرداماد هذه المسألة اهتماماً بالغاً فعمد إلى مراجعة الأدلة النقلية معتمداً سياسة التحليل لا التخيير المحض، فردّ على جميع التساؤلات، وحاول حل الإشكالات والمعضلات التي وجّهها المنتقدون إلى هذه النظرية.

تبيّن لي أنّ الميرداماد كان يرى أنّه إذا انساقت العلل والأسباب المترتبة، وكان مؤداها أن يتصور الإنسان فعلاً ما يعتقد أن فيه خيراً حقيقياً أو مظنوناً، أو أنه نافع في خير حقيقي أو مظنون، انبعث له من ذلك شوق إليه، فإذا تأكد الشوق وصار إجماعاً وهذا ما يعبر عنه بالإرادة المستوجبة فهذه الحالة الشوقية الأكيدة حالة اجتماعية، بحيث إنها إذا ما قيست إلى نفس الفعل وكان هو الملتفت إليه بلحاظ الذات كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إليه. من هذا المنطلق يرى الميرادماد أنّ الجبر والاختيار يتضمن جانبين أساسيين بحيث إنّ أي تغيير يطرأ على رأي أحدهما ينعكس تلقائياً على بنية الآخر وهما الجزء العقلاني، في

ما يخصّ الجزء الروائي هناك تكافؤ وتوازن بين الطرفين من هنا تصدّى الميرداماد لتحليل عقلانيّ لمسألة الجبر والاختيار، فحلّل موضوع الإرادة ومناحي الشرور وضعف الاستعدادات، وصولاً إلى رأي الشيعة العقلانيّ بالنسبة إلى هذه المسألة، أدرجه تحت عنوان «بين أمرين» وهكذا يتضح، وبناء على ما تقدم أن الميرداماد لم يؤيّد مقولة الجبرية المحضة، ولا التخيير المحض بل يعتقد أن المصدرين الوحياني والشهودي يردّان على القدرية وعلى الجبرية وهذا ما دفعه إلى القول بأن الفريقين في زمرة المجوس.

أما أهم الإبداعات التي أنجزها الميرداماد، والتي سعى إلى تحقيقها فهي مسألة الحدوث الدهريّ، والتي لأجلها صنّف كتابه «القبسات»، والذي أكد فيه مراراً أن إقامة البرهان العقلي على إثبات حدوث العالم هي من أصعب المشاكل، التي لم يعثر لها على أيّ حلّ، حتى أن أيًّا من الحكماء الكبار طيلة التاريخ؛ لم يتمكنوا من حل هذه المسألة إلى أن اعترف أكبر فلاسفة العالم ابن سينا بأن هذه المسألة جدلية الطرفين، وهذا يعني أن لا أحد من طرفي المسألة أقام برهاناً حاسماً عليها، ولم تكن أدلة الاعتبار لدى أحد الطرفين أشد استحكاماً من أدلة الطرف الآخر، من هنا ركز الميرداماد على إثبات هذه النظرية فهي أهم نظرياته الإبداعية المبتكرة، وقد حذت حذو هذه المسألة مسألة أخرى نالت حيزاً مهمّاً من اهتمام الميرداماد ومن قبله عدد من الفلاسفة الآخرين وهي مسألة التقدم والتأخر وأنواعها، هذا بالإضافة إلى مسألة مفهوم الزمان الذي أجمع العلماء كافة على وجود عدة تعاريف له، ولم يسلم هو الآخر من الانتقادات اللاذعة التي وجهت إليه فالزمان هو أمر اعتباري وموهوم ولا وجود له.

وهكذا نرى الميرداماد دائماً وأبداً في نومه ويقظته يحاول إثبات

نظرية الحدوث الدهري لحلِّ مسألة ربط الحادث بالقديم والرد على الشبهات المثارة حولها. فهذه المسألة لم تعرض بشكل برهاني كما كان سائداً قبل شيخ الإشراق بل عرضت بتعبير خطابي من غير أي إثبات منطقي، ولعل هذا الأمر هو العامل الأساسي الذي دفع الميرداماد إلى إدخالها عملياً وإثباتها فلسفياً بأسلوب الفلسفة المشائية في ساحة البحث البرهاني، ليحصد ثمار هذا الجهد المضني من خلال إثبات هذا الحدوث عبر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الأئمة ليصل بعد ذلك إلى حل نهائي لهذه المسألة.

في دراستي هذه عن الميرداماد وفكره والتي قدمت خلاصة ما قلته فيه هنا لا أدعي الكمال، ولا استنفاد القول في الموضوعات التي طرقتها ولا صواب المعالجة والتحليل، أو صحة النتائج والرؤى غاية ما أدعيه أنني بذلت الجهد والوسع في تلمّس آفاق شخصية هذا الفيلسوف، وقراءة ما أمكنني الوصول إليه من نتاجه، وفي تقديم صورة مقبولة واضحة لفكره وآرائه، فإن كنّت قد وفقت فذلك غاية مقصدي ونهاية مبتغاي، وإلا فحسبي المحاولة، وفي ذهني قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾.

أرجو أن يستنهض عملي هذا همّة بعض المفكرين لا سيما في اللغة العربية والأدب والفقة لدراسة بعض نصوص الميرداماد الغامضة للكشف عن مضامينها للاستفادة منها. والعمل على ترجمة نتاج الميرداماد إلى بعض اللغات الأجنبية لا سيما العربية منها، لأن المكتبة العربية الإسلامية تنقصها مؤلفات الميرداماد.

ويمكن مقارنة فكر الميرداماد مع بعض المفكّرين الإسلاميين العرب.

- مكاتبات الميرداماد.
- الإجازات.
- مقالة هنري كوربان.
- مقالة توشهيكو ايزوتسو.

(١)
المكاتبات

رسالة الميرداماد إلى شمس الدين الأمير محمَّد المؤمن [شمسا الكيلاني].

ظلال شمس مثال العباد، سيّد أعاظم أرباب التحقيق، ومفخر أفاخر أصحاب التدقيق، سلطان العلماء المتبحّرين، مضبوط زمر المتقدمين بصفاته القدسيَّة، سبّيق بيداء [الكمال] بملكاته الملكونيَّة، على مفارق آل العلم وحزب اليقين، وفي جوامع الآفاق، وصوامع الأصقاع، حفظاً لمحبَّة الدين وحماية لحوزة المؤمنين، ممدوداً إلى يوم الجمع المبعود، أدامه الله.

من قال آمين أبقى الله مهجته فإنَّ هذا دعاءٌ يشمل البشرا

المخلص المهجور والداعي على جبلّة الإخلاص مفطور لم يتسنْ له خُطابة قلم الحقائق ومفاوضة خامة بدايع الأسماء، ومستبعد من سنة الرحمة العميمة وسنن العطف القديم، مستغرب إلى غاية الغاية.

أيها القلب الذي سلوت قلبي الحزين
ذكراك كالعطر يحمله الهواء
لقد امّحى ذكري مرةً واحدة لديك
من دونك، لم يغب العالم عن فكري

معروض الخدمة السامية لتلك العقول المقدّسة، أن بعض حُثالة الأعراب في هذه الديار، غذوا بذور الحسد وزروع العناد وآباء اللدد وأبناء اللداد، بمشاكلة الظلمة في معارضة النور تجاه المُخلص وسطروا السواد الخام على صحيفة التقدّس ومجموعة حقائق العلم والنظر وفهرس أبواب الحكم.

أدامك الله أبد الآباد، خميرة بهجة مجلس الأرواح وواسطة نظام عالم الأنوار، وأطال الله عمرك، ليحيل ساقية الحديقة نهراً.

أقسم بالروح والريحان ربيع حديقة الإخلاص، وخضرة أشجار حديقة المحبَّة، أنه كلّما ذكر الاسم، سالت دموع مجامع حلقة الملكوتيّين، سُكّان خلوات المشاعر، والمعتكفين في صوامع الرّ والخيال، واسرأبّت الرؤوس من بحيرات القوى الإداركيَّة، وشنعت المسامع.

ترصد استمرار في أوقات الدعوات وأعقاب الصلوات، في الخلوات والسلوات، منّة الإجابة ومظنَّة الاستجابة، وتدعو بزيادة الأيام وطول العمر ودوام الحكم وتضاعف المدارج وتصاعد الإقبال...

سالك مسالك الإخلاص، وناسك الدعاء محمد باقر

داماد الحسينيّ

(٢)
رسالة الميرداماد إلى النُوَّاب آصف خان

بسم الله الرحمٰن الرحيم

إلى أعتاب عديم المثال تحت سماء عالم الجاه والجلال، أدام الله شمس الدولة والإقبال ومدير كواكب الفضلا والأفضال، أعرض على لوحة الالتماس، مع التأكيد على علاقة الاعتلاق في مجلس التخاطب الشهوديّ، محطّ الاستغراب ومحلّ الاستبعاد، في ما بعد مسلك فتح باب المخاطبات الروحانيَّة مهبُّ فوحات روائح الأنس وقصبُ رشحات فيوض عالم القدس.

في هذه الأوقات دوّن من السوانح الوقتيّة الواردات القدسيَّة كتاب «نبراس الضياء في شرح باب البداء، وتحقيق جدوى الدعاء»، استجابة لالتماس الملتمسين واقتراح المتعطشين بقلم الإلهام على ألواح التوفيق، مضمّنا غرائب دقائق العلوم وبدائع الحقائق في مطاويه، مبلّغاً كيفيَّة استناد المُيسّرات التدريجيَّة والكونيّات الزمنيَّة إلى محضر ربوبيَّة القدس الخلاَّق وجناب فعالية الفعَّال على الإطلاق على أبلغ الوجوه.

وكذلك كتاب والجذوات والمواقيت، المحتوي غوامض الخفايا ومكنونات خبايا الحكمة، والمنطوي على أسرار نظام الوجود الجُملي في مطاويه، وقد وصل إلى صورة الانتظام بقدر ما ساعدت الأيام وبمقدار حوصلة عقول الأنام، وبلغ فذلكة الإنجاز وهندسة الإتمام؛ نرجو من المُهيمن المُتعال، ومُدرك الملكوت أن يمنح التوفيق لاستكشاف دقائق مغامضة.

حامل صحيفة الإخلاص، مقتنص بدائع المشاهق والمطاوي

«مولانا محمّد صالح كرامي»، بلّغه الله تعالى أقصى الغايات وقُصتا النهايات، جعل كثيراً من أوابد شواهق تلك الحقائق، في قصيدة الفيوضات موضع مدارسة ومباحثه، في شرك الاقتناص وشبكة الاختلاس. لعله بذلك من خلال مسموعاته ومأخوذاته ومقنوصاته ومختلساته يساعد المسافر القويّ البصر في بيداء مطالعة الخوامض المُبدرَقة وقافلة الأنظار الفكريّة في منية استنباط العويصات.

المُرتقب والمأمول أن يكون لدى المشار إليه منظور أنظار المكرمة وملحوظ ألحاظ العناية، ومراعاة الأموال ومواساة الآمال على ذمة المرحمة المفروضة، وعواطف الالتفات في إنجاح المطالب وتحقيق المآرب مما يستوجب انشراح الصدور واسترار خاطب المُخلص، ويستخرج زيادة الإطراء والإطناب من حريم القوانين والآداب، بسط اللهُ ظلّكم أبداً.

رسالة الميرداماد إلى الملا صدر الشيرازي صورة ما كتبه السيّد الداماد باقر علوم الأنبياء والوصيّين إلى جدّنا الأمجد، صدر العرفاء المتألّهين، أنار الله برهانهما المبين.

(٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

الشوق إلى صحبة عزيز البهجة، ملجأ حضرة الإفادة والإفاضة، نظام الحقائق والدقائق، وجه العلماء العارفين، وعين العرفاء العارفين، السليل الناهض، الخليل الماحض، أكرم الأولاد الروحانيَّة، وأحمّ الحاقة العقلانيَّة، صدر جريدة الأفاضل، بيت قصيدة الأماثل، خصّه الله بسيوب نعمه، وحفّه بفيوض منه، ليصل إلى درجة الكمال في فك

طوامير العبارات أو مداوي الإشارات في حيّز التعبير أو أداة التقرير، قشع الله بيننا وجمع بيننا.

أرجو ليلة هادئة وقمراً منيراً لنتباهت في كل الأبواب

و[أنا] أحوج الخلق إلى الله محمّد باقر الدَّاماد الحسينيّ.

من هو ذاك الذي يقول: «جدنا الأمجد»؟ في بحث آخر جاء التوقيع على النحو التالي: «محمّد شفيع بن محمّد مقيم، سنة ١١٢٠، بلدة قاسان»].

(فهرس المكتبة المركزية في جامعة طهران، مج١٧، ص٦٣، المجموعة رقم ٨٢٣١).

(٤)
كتابة الميرداماد في مجموعة الملاّ صدرا

في كاشان، مجموعة مخطوطة كتبها صدرُ الدين [الشيرازيّ] بيده، وعلى ظهرها كتب السيد محمّد الداماد هذا الإطراء:

«ورقمت الأحرف إتياناً بملتمس أعزّ الأولاد الروحانيَّة، وأقرب ذوي القربي العقلانيَّة، الأوحد الأمجد، الأفضل الأكمل، اللوذعيّ الألمعيّ صدراً للفضل والمجد والحقّ والحقيقة، والملَّة والدين، محمّد الشيرازي، رقاه الله تعالى إلى أعلى مراتب الظهور العلميّ والشهود العينيّ. وأنا أحوجُ [الخلق] إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد، المدعو بباقر الداماد الحسينيّ، ختم اللهُ لهُ بالحُسني».

(التفسير الكبير لصدر الدين محمّد الشيرازيّ، صحّحه السيّد عبدالله الفاطميّ، مقدّمة الناشر، ص٣٧، قمَ، مطبعة الحكمة، طُبع على نفقة المرحوم الحاج الميرزا أحمد الخواجوني، ١٣٥٢هـ).

(٥)

رسالة الميرداماد إلى السائل
لتوضيح وشرح شعر سيف اسفرنغ

بسم الله الرحمن الرحيم

أقدّ إلى موقف العرض المقدّس، أنَّ بيتاً [شعريّاً] مذكوراً لسيف اسفرنغ، معناه في حجاب الاختفاء. إنَّ ما سيلمع في أعتاب إشراقات ضمير شمس النظير، سيكون دليلاً للحيارى في تيه الجهالة:

البيت يقول:

زهد تو فضلهُ وضو، گر به سپهر بر زدى
حيض چهار مادر از بطن سه دختر آمدى

[إن زهدك، إن أنت نثرت فضلة وضوئك في السماء
يعادل حيض أربع أمهات من بطن ثلاث بنات]

(٦)

أدام الله ظلّك الظليل أبد الدهر، إن شاء الله.

الجواب: بسم الله الرحمٰن الرحيم.

بعد أن يذكر بيتاً آخر له يقول: إن الجواب على عدة أوجه:

أحد هذه الوجوه أن المقصود من الأمّهات الأربع الأسطقسات الأربعة، عالم العنصريّات. وحيضها عبارة عن عيب عروض الاندثار والنفاد ونقص قبول الكون والفساد. والأخوات الثلاث أو البنات الثلاث، على اختلاف النسخ، كناية عن البنات الثلاث، بنات النعش الكبرى.

حاصل المغزى ومحصّله أن جناب الممدوح، الذي يتطهر بوضوء

الزهد من أحداث الكيانيات، وعالم العنصريات والأقاليم السفليّات، قد رمى فضلة ماء وضوئه:

إذا كانت عبارة «فضلة وضوى زهد خودرا» بفتح واو الوضوء، وهي عبارة عن ماء الوضوء بالضمّ، قد نثرها في الـ «سپهر» أي عوالم الأفلاك وطبقات السمٰوات، وابتليت أطباق العلويات الأثيريّة بالدثور والممات والنفاد، حيض قبول الكون والفساد، الخاص بأمّهات العالم السفلي، يأتي من بطن بنات العالم العِلوي والإقليم السماوي، والله سبحانه أعلم.

والمعنى الآخر لهذا البيت، بما أن بنات النعش في عالم المجرّدات، منزهات عن العلائق، إذا وصلت فضلة زهدك وعزوبيّتك إليه لخجل من عزوبيّتك، كما يخجل إن أتاه الحيض، لأنَّ المشهور أن المرأة حين يغلبها الهجل، ينقطع عنها الحيض، فالمشهور أن المرأة كلما غلبها الخجل انقطع عنها الطمث. أو أن المراد من البنات الثلاث المواليد الثلاثة، أي إذا وصلت فضلة وضوء زهدك إلى قبّة الفلك، تؤثر إلى حد أن بركتها تولّد من بطون الأمهات الثلاث، أي العناصر، التي يتحول حيضها إلى نُطف، ثلاثة مواليد.

وبناء على ذلك، يجب أن يُقرأ البيت، أنّ البطن لا يحمل دفعة واحدة البنات الثلاث، فحيض الأمهات الأربع يتأتى من بطون البنات الثلاث، والمراد بالعناصر الأربعة الماء والتراب والنار والهواء، وهكذا يكون المراد بالبنات الثلاث بنات النعش، وبناء على إحدى النسخ المراد بالأخوات الثلاث المواليد الثلاثة: أي الجماد والنبات والحيوان.

(٧)

رسالة الشيخ البهائي للميرداماد

بسم الله الرحمن الرحيم

طوبىٰ لك، أيّها المكتوب، حيث تتشرّفُ بملامسة أنامل سيّدنا ومخدومِنا، بل مخدوم العالمين، سمّى خامس أجداده الأئمّة الطاهرين، سلامُ الله عليهم أجمعين. سلامٌ عليكم، لا حاجة إلىٰ ما استقرّ عليه العرفُ العامّ واستمرّ به الرَّسمُ بين الأنام، من توشيح الخطاب وترشيح مبتدأ الكتاب، بذكر المزايا والألقاب ونشر معالي المآثر في كلّ باب، إذ هو في ما نحن فيه كفت شهرته مؤونةَ التصدّي لتحريره، وأغنى ارتكازهُ في الخواطر عن التّعرّض لشرحه وتقريره.

ولو أنَّا أطلقنا عنان القلم في هذا المضمار وأجرينا فلك البيان فيذا البحر الزّخار، لكنَّا بمنزلة من يصفُ الشَّمس بالضّياء أو ينعتُ حاتمُ بالسَّخاء، ونادينا المقامَ بأفصح لسان: إنّ العيانَ يُغنِي عن البيان. وأمّا شدَّةُ العطش إلىٰ رشف راح الوصال وحدَّةُ الحرق والتَّلهّف إلىٰ شرف الاتّصال فأعظمُ من أن يحويه نطاقُ الكلام أو تُنبىء عنه ألسنةُ الأقلام. فلذلك طوينا كشحاً عن مدّ أطناب الإطناب في ذلك، فضربنا صفحاً عن إنارة شهاب الإسهاب في تلك المسالك واقتصرنا علىٰ إهداء طرائفِ صحائف تسليمات تنهلُ عن رياض الوداد هواطلُها، وشرائفِ تحيَّات تجتازُ في مسالك الاتّحاد قوافلُها، وخوالص خصائص دعواتٍ تتهادىٰ في جادَّة الإخلاص رواحلها، وتصدحُ في حدائق المودّة والإخلاص بلابلُها.

وإنّ مجارى أحوال المُحِبّ القديم، الّذي هو خالصٌ بالوداد ومقيمٌ علىٰ ما يوجبُ مزيدَ الحمد ويستدرّ أخلاقَ الشّكر؛ والأوقات بتوفيق الله، سبحانه، مصروفةٌ في تدارك مافات، والاستعدادِ لما هو عن قريب آتٍ.

والمأمولُ من الألطاف القدسيَّة الإجراءُ علىٰ صفحة الخاطر الأنور والضمير الأطهر بما يسنح من صوالح الدّعوات المعطّرة مشامّ الإجابات وفتح أبواب المكاتبات و المراسلات الجالية عن القلب صداء الآلام والكربات الجالبة إلى النفس أعظم الأفراح والمسرّات.

والسّلام عليكم وعلى العاكفين ببابكم واللائذينَ بأعتابكم، ورحمة الله وبركاتهُ، مُخلِصُكم، حقّاً وصدقاً، بهاء الدين.

(جامعة طهران، أمل الآمل، ش١٨٩، به ضميمهُ آن. مكتبة مجلس شوراى اسلامى، مجموعة، ش ٤٨٩٠، مؤرّخ ١٠٧٢).

در نسخه چنين آمده است: هذا ممَّا نقله الأستاذ الأعظم النَّحرير، الآقا أبو القاسم المدرّس الشيرازيّ في حاشية مجموعته المسمَّاة بـ«ديوان العروس». رأيتها بخطّه. وكتب في آخره ما صورته هكذا: هو، ممَّا كتبه الشيخ بهاء الدين إلى المعلّم الثالث السيّد محمّد باقر الحسينيّ الداماد. . .، انتهت صورةُ خطّه، طاب ثراه).

(٨)

رسالة الميرداماد للشيخ البهائي

ومن إنشائه البديع الأسلوب، الآخذ بمجامع القلوب ما كتبه إلى الشيخ بهاء الدين مُراجِعاً، رحمهما الله تعالىٰ.

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد هبّت ريحُ الأُنس من سمت القُدس، فأتتني بصحيفة منيفة، كأنّها بفيوضها بروقُ العقل بوموضها، وكأنَّها بمطاويها أطباقُ الأفلاك بدواريها، وكأنّ أرقامَها بأحكامها أطباقُ الملك والملكوت بنظامها،

وكأنْ ألفاظها برطوباتها أنهارُ العلوم بعذوباتها وكأنّ معانيها بأفواجها بحارُ الحقائق بأمواجها.

وأيمُ الله، إنّ طباعَها من تنعيم، وإنّ مزاجُها من تسنيم، وإنّ نسيمَها لمن جِنان الومضوت، وإنّ رحيقَها لمن دِنانِ الملكوت. فاستقبلتها القوى الروحيَّة وبرزت إليها القوّة العقليَّة، ومدَّت إليها قَطَنَةُ صوامع السرّ أعناقَها من كوى الحواسّ ورواﺯن المدارك وشبابيك المشاعر، وكادت حمامةُ النّفس تطيرُ من وكرها شغفاً واهتزازاً، وتصير إلى عالمها شوقاً وهزازاً. ولعمري قد تروّيت، ولكنّي لفرط ظمئى ما ارتويتُ.

شَربتُ الحُبّ كأساً بعد كأس فقد نَفَدَ الشّرابُ ولا رَويتُ

فلا زالت مراحمكم الجليَّة مُدركةً للطَّالبين بأضواء الألطاف العليَّة، عوالم الوجود كمرآة مجلّوة، ولغوامض أفانين العلوم ومُعضِلاتها كمصفاة مصحوّة.

وإنَّكم لأنتم بمزيد فضلكم الؤمّلونَ لإمرار المُخلِص علىٰ حواشي الضمير المقدّس المستنير عند صالح الدعوات السانحات في مئنّة الاستجابة ومظنّة الإجابة. بسط الله ظِلالكم وخلّد مجدكم وجلالكم. والسلام علىٰ جنابكم الأرفع الأبهىٰ، وعلىٰ من يلوذ ببابكم الألمع الأسمىٰ، ويعكفُ بفِنائكم الأوسع الأسنىٰ، ورحمة الله وبركاته أبداً وسرمداً، مُخلِصُكم الملتاعُ محمّد باقر الداماد الحسيني.

(جامعة طهران، أمل الآمل، ش١٨٩، به ضميمةُ آن؛ مجلس شوراى اسلامى، مجموعة، ش ٤٩٠٠؛ صورة منها في در جامعة طهران، ش ٥٥٣٩، وسلافة العصراز سيّد عليخان مدني، ص٤٧٨).

(٩)

رسالة الشاه عباس لشريف مكة بخط الميرداماد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستمدّ وإليه زلفىٰ. أنشأها، أدام الله ظِلالَ مجده وهداه، حسبَ الحكم الأشرف المطاع، نفذه الله في الأقطاع والأرباع إلىٰ شريف مكّة.

بسم الله الرحمن الرحيم

والاعتصامُ بالحكيم العليم

ظِلاعُ تِهامة الحمد زواهرُ طول الله الَّذي جعل البيتَ مبابةً للنَّاس يرتاده الرَّائدون من نافر وشارد، وسِطاعُ هامّة المجد جواهر فضل الإلٰه الّذي أحَلّ الحطيمَ من الأرض محلّ الحدقة من الرأس، يحتشدُ عليه الواردون من قاصد ومارد، جلّ جنابُه عن أن يكونَ شِرعةً لوارد أو يطّلع عليه إلاّ واحدٌ بعد واحد.

خليليَّ قُطّاعُ الفيافي إلى الحِمىٰ كثيرٌ وإنّ الواصلين قليلٌ

تعالى العشقُ عن همم الرّجال وعن وصفِ التّفرّق والوصالإنّ

أوّلَ بيتٍ وُضِعَ للنّفوس المنهمكة في أودية غسق الطبيعة مرتديةً بغواشى عالم الخلق إذا ما نضّت جلابيبَ ظلمات الهيولىٰ مُولّيةً وجوهَها شطرَ مسجد حرام القدس للّذي ببكّة عالم الأمر من صديع نور العقل مُباركاً وهُدىً للعالمين، وأجملَ سمك رُفِعَ للأنفُس المستمكة في طيبة شفق الشريعة متحدّية بغواشى عوالم الفلق وقد رفضت أجاشيبَ نقمات هذه المَدِرة الشّوهاء عاطفةً قلوبَها نحوَ وجهة مقام الأنس هو ما بمكّة حرم القلب لرفيع كعبة اليقين مطهّرةً للطّائفين والعاكفين.

تُحرِمُ القوّةُ النّظريّةُ بميقات العقل الهيولانيّة، فتسعىٰ بصفا العقل

بالملكة ومروةِ العقل بالفعل اللّتين هُما من شعائر الله لقرع بابهِ وتطوفُ بالبيت العتيق لحريم النّظر، فتنفضُ عنها هيئاتِ بيداء الوهم في مُستجار العقل المستفاد للاتصال بالمعتكفين حول جنابه، وتُفيضُ القوَّةُ العمليَّةُ من عرفات الطَّبائع الجسمانيَّة، فتذكر اللهَ عند المشعر الحرام من ملكة خلع البدن وهي مزدلفة النّفس فيما أراها ربُّها من مناسكها العقليَّة الرّوعيَّة، وتنحرُ هدى القوىٰ الجرمانيَّة، فترمى جمار لذَّاتها المزاجيَّة لتعرفَ النفس عن غير موجدها بدرجة رفض الجسد، وهي خِيفُ منىٰ الأنفُس فيما اهتدت إليه من مسالكها النّوريَّة السطوعيَّة.

ثمّ سطيعُ الصّلوات السَّاطعة علىٰ نهار أفق الرّسالة ووميضُ التّحيَّات اللاّمعة لمدار فلك الجلالة، أبهر الدّلائل علىٰ منهل المربوبيَّة وأفضل الوسائل إلى صقع الرّبوبيَّة، فضل بطحاء الجود وشرف يثرب الوجود، محمّد وآله المعصومين المكرمين، شموس أفلاك العرفان ونفوس أجساد الإيقان، ولا سيّما مولود بطن كعبة العصمة وباب مدينة العلم والحكمة، السّيّد الوصيّ، نفس النبيّ، باب أبواب المطالب، عليّ بن أبي طالب، ما سارت الثواقبُ علىٰ مناطق الأدوار ودارت الكواكبُ علىٰ تعاقب اللّيل والنَّهار.

وبعدُ، فإنّ أضوعَ مِسك تحيَّةٍ تفوحُ من فيحاء رياض القلوب فتتقوتُ باستنشار روائحها الملأ المستوطنين بمجامع روحاء التّقديس، وألمعَ بروق أثنيةٍ تلوحُ في لمعاء أفق الرّوع فتغبطُ أضواء لوامعها أشباحُ أقمار النّفوس وشموس العقول، حين إذ هي من سماء مصاقع السّعادة علىٰ سمت رأس صنعاء التثليث والتسديس يُخصُّ بهما من مَفاح هٰذه السّلطنة المخلّديّة ومَلمع هذه الدّولة الأبديَّة المؤبّديّة سنيُّ حضرة من هو من أشرف أرومة الشُّعوب مولداً، وأفضل جراثيم القبائل محتداً، وأطول

الخلق نِجاداً، وأرسخ النَّاس في المكرمات أوتاداً، الَّذي هو لعاتق الجلالة كالسّيف المهنّد، ولكنان الأُبّهة كالسّهم المسدّد.

وهو ذو الشّرف البديع والحسب المنيع، الحائز للسّعادتين النّسبيّة والحسبيّة، الجامع بين السّيادتين الإرثيَّة والمكتسبيّة، عامر عمارة مسجد العدل في الحرم، ساقي سقاية زمزم الفضل والكرم، أعني مَن ساد السَّلاطينَ بحماية حوزتي الحرمين وفاق الخافقين نجدى الكرمين.

مَن النّجومُ العُلى حُرّاسُ قبّته مَن السّماءُ لهُ من جُملة الخَدَم

وهو الحريُّ بأن يُنشَدَ فيه:

وإنّ قميصاً خيط من نسج تسعة وعشرينَ حرفاً عن معاليه قاصرٌ

أزهر الشّعبة السّنيَّة من أغصان الدّوحة الحسنيّة، نِطاقاً لتدوير أفلاك العزّ والجلال ومساقاً لتفاسير آيات الشّرف والكمال، الأمير الكبير، مستخدم الأحرار والأشراف، المشتهر بلقبه الشّريف في الأصقاع والأطراف، لا زال أطنابُ وفود السّموّ مربوطةً بأوتاد دوامه وأعناقُ جنود العلوّ خاضعةً لأطواق أحكامه، ويُرصّع بهيُّ جنابه بأبهى دُرر التّسليمات المتلألئة من بطون أصداف الوُدّ والموالات، مستوثقاً بانعطاف خطير خاطره واعتلاق منير ضميره وانصراف صدق إرادته واستباق صفاء درايته بالنّسبة إلى ذروة هذه الخلافة الباهرة وعروة هذه الدّولة الزَّاهرة، مستشرقاً بأشعّة أنوار الوداد من درارى سماء تلك البواد، مستيقناً أنّ ما سيقت إليه زمرُ نُوّاب هذا الباب من توفيق الجهاد المفضّل في قوله، عزّ من قائل: (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله) صلواتُ منه علىٰ من نزّله إليه، وتسليماتٌ علىٰ من أنزل فيه، وتفريق الجيوش من أيوك الملوك وأبطال الرّجال، قوّاد الغرام ووُقّاد الضّرام وأبناء الشّهامة

وآباء السّهام، وعرضهُم عن آخرهم على السّيف، وجمع كوكبة بأسرهم في حبالة الأسر واستعادة المفاوز واسترداد البلاد واستثبات: (إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد)، واستزادةِ أرض لم نطأها من قبل في الآباء والأولاد، ونصرة الحقّ وإدالته وقمع الباطل وإزالته.

إنَّما أيّدنا الله بها في جنود لم نرها من بركات خاتم النّبوّة، سيّد الأنبياء والمرسلين وفاتح الوصاية أفضل المهاجرين والمجاهدين وأولادهما الطيّبين الطّاهرين، عليهم صلواتُ المصلّين، بلوامح همم أولئك الأنجاب وصوالح أدعية مَن بتلك الأعتاب.

فنحنُ إذ قد وطئنا الأرضَ المقدّسة من مشهد البضعة النبويَّة والطّور الأيمن من معقد الرّوضة الرّضويَّة، علىٰ من حلّ فيها، معادلاً زيارتُه لسبعين ألف حجّة تطوعيَّة، أوفى الصلاة وأزكى التّحيَّة، منشدةً أبصارُنا:

أبرقٌ بدا من جانب الغور لامعٌ ... أم ارتفعت عن وجه ليلىٰ البراقعُ

مستذكرةً مُهَجَنا:

يا صاحبي، هذا العقيقُ فقِف به ... متوالهاً إن كنتَ لستَ بوالهِ

مترنّمةً أفئدتُنا:

أفقُ الوصل بدا إذ ومض البرقُ وقِد ... رفض القلبُ سوىٰ مُنيت تذلك القُبَبِ

ونوّرنا أحداقَ الأرواح بروامس تلك التُّرعة، قائلاً روعُ العقل بلسان الشّوق استعظاماً للمطلب:

أنا في مشهد مولاي بطوس أناذا ... ساكبُ الدّمع بعين ورثت عن سُحُب

لم ننسَ واجبَ ذكركم ولم نُهمِل الدّعاء لثمركم وعِكركم وأنتم المؤمّلون بتذكرنا في صوالح الدّعوات عند مظانٌ الإجابات.

ثـمْ إنّ مقرّبَ الحضرة العليَّة وقطب رحى الخدمة المتعالية مهتر سلمان لمن خواصّ عبيد هذا الحريم القويم البنيان وإنّ نياطة العواطف الخاقانيَّة بالنّظر إليه من مدارج الأحصاف في قصواها وكلاءة الأنظار السلطانيَّة برفاغة حاله من مراتب الكمال في علياها.

فبعدَ أن يهتدى لطيّ المسالك وإتيان المشاعر وقضاء المناسك لا يبعدُ أن تُسعِفوه في إنجاح ماله من المآرب المُحوجة إلى الأنصار والأعوان، كي يسرعَ بالرّجوع إلى الانخراط في سلك الحافّين حول هذه العتبة الرفيعة المنيعة الأركان.

وحيثُ إنّ عنانَ ميلان الضّمير الأقدس منعطفٌ إلىٰ أن تتبرّك الطّوائل والخيول الخاقانيَّة بحِصانٍ وفُرُس ممَّا رتعت في أبّ تلك الأراضي الشّريفة المقدّسة المراعي من العربيَّة العتيقة النّجيبة السّنخ الشّديدة العدو، فلو وجّهتموه بأفراس جياد معروفة بجودة النّسب في تلك القفار والبلاد لكان من المودّة في مقتضاها ومن المحبَّة على مرتقاها.

وإنّي امرءٌ للخيل من عندي مزيَّةٌ   علىٰ فارس البرزون أو فارس البغل

وإذا كان الغرضُ توثيقَ مواثيق الصّداقة بمفاوضة خلوص المصادقة فلنختم الإطنابَ على الدّعاء حذراً من الإسهابَ لإزال سحاب، سماء مجدكم مُمطِراً غيثَ الدّوام، ما أصبحت أراضي غرائز أولى الألباب ذاتَ ربيع ناضر عقلانيّ تتولّعُ به الأرواحُ المتحابَّةُ، لا الرّياح الهابَّة، ونورٌ زاهرٌ روحانيّ تزهرُ به الألسنُ المتساومة، لا الأغصنُ المتراكمة، ولا برح أسطرلابُ شمس قدركم مُسرطناً لارتفاع كواكب الأحكام ما أمست ضياضيء صدور أصحاب المدارك ذاتَ شهابٍ لامع قدسيّ تستضيء به النّفوسُ المستشرقة فوق النّجوم الشّارقة ونجم لامع عقليّ تستنيرُ به العقولُ المُشرقةُ فضلاً عن البروق البارقة.

والسّلامُ عليكم أبداً وعلىٰ من يلوذُ بحَيّكم سرمداً بقريحته الخامدة. نظمه ولفّقه وبيمينه الفانية حرّره ونمّقه أصدقُ الدَّاعينَ للدّولة العبَّاسيّة الصّفويَّة المرسويّة الحسينيّة، خلّدها الله تعالىٰ بالتّظليل على البريَّة محمّدُ بن محمّد، المدعوّ بباقر الدّاماد الحسينيّ، ختم اللهُ له بالحُسنىٰ.

إلىٰ هنا صورة خطّه الشّريف، ابدّه الله تعالىٰ علىٰ مسند الإفادة والإفاضة والهداية والإرشاد والاجتهاد إلىٰ يوم الدّين، كتبه العبدُ الأقلُّ أبو الفتح الجيلانيُّ.



الإجازات

(١)

صورة إجازة السّيد الدّاماد
للأمير السّيد أحمد العاملي صهره

بسم الله الرّحمن الرَّحيم،

والاعتصام بحبل فضله العظيم

بعد الحمد كلّ الحمد لربّنا ربّ العاقلات العالية والسّافلات البالية؛ والصّلاة صفو الصّلاة منه علىٰ سيّدنا سيّد الصَّافات من النّفوس الزَّاكية وقرم القادسات من العقول الهادية وسادتنا الأوصياء الأطهرين من العترة الأنجبين، ما ادتم أنهارُ العلوم جارية وجبالُ الحَقائق راسية.

فإنّ الولد الرّوحانيّ والحميم العقلانيّ، السّيّد السّيد، الأيّد المؤيّد، الألمعيّ اليلمعيّ اللوذعي، الفريد الوحيد، العَلم العالم العامل، الفاضل الكامل، ذا النّسب الطَّاهر والحسب الظّاهر والشّرف الباهر والفضل الزّاهر، نظاماً للشرف والمجد والعقل والدّين، والحقّ والحقيقة، أحمداً حسينيّاً، أفاض الله تعالىٰ عليه رشائح التّوفيق ومورواشح التّحقيق. قد انسلك في من يختلف إليّ شطراً من العمر لاقتناص العلوم، ويحتفل بين يديّ ملاوة من الدّهر لافتناء الحقائق،

فصاحبني ولازمني، وارتاد واصطاد، واستفاد واستعاد، وقرأ وسمع، وأمعن وأتقن، واجتنىٰ واقتنىٰ.

وإنّي قد صادفتهُ، منذ ما فاقهني وفقهته، علىٰ أمد بعيد في سلامة الفطرة النَّاقدة، وباع طويل من صراحة الغريزة الواقدة، فما ألقيتُ إلىٰ ذهنه من غامضات هي مهمَّات العقول لم يَنِ وُسعُ قريحته في حمل أعبائه، وما أفرغتُ علىٰ قلبه من عويصات هي متيّمات الفحول لم يعيَ وُجدُ شكيمته بأخذ أضنائه، ولقد ناء بنيل ما تاهت في مَهامهِ سُبُلِهِ المداركُ، وما فاه إلاّ بما أماهَهُ العقلُ الصّريحُ الحائر بالمسالك والمعارك.

وقد قرأ عليّ ما قد قرأ في العلوم العقليَّة من تصانيف الشّركاء الَّذين سبقونا برياسة الصّناعة قراءةً يُعبأ بها، لا قراءةً لا يُؤبَهُ لها، الفنّ الثّالث عشر من كتاب «الشفاء»، وهو الإلٰهيُّ منه، أعني حكمة ما فوق الطَّبيعة. وهو اليوم مشتغل بقراءة فنّ فاطيغورياس منه، وأخذ سماعاً، في من يقرأ ويسمع، النّمطين الأوّل والثالث من كتاب «الإرشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس، ضوعف قدره، وشرحه لخاتم المحققين، نوّر سرّه؛ ومن كتبي وصحفي كتاب «الأفق المبين» الّذي هو دستور الحقّ وفرجاء اليقين، وكتاب «الإيماضات والتشريقات» الّذي هو «الصحيفة الملكوتيَّة»، وكتاب «التّقديسات» الّذي فيه في سبيل التمجيد والتوحنيد آياتٌ بيّناتٌ، كلّ ذلك قراءةً فاحصةً واستفادةً باحثةً؛ وفي العلوم الشّرعيَّة كتاب الطهارة من كتاب «قواعد الأحكام» لشيخنا العلاّمة، جمال الملّة والدّين الحليّ، وشرحه لجدّي الإمام المحقق القمقام، أعلى الله مقامهما؛ وطرفاً من «الكشّاف» للإمام العلاّمة الزّمخشريّ، وحاشيته الشّريفة الشّريفيّة. وهو مشتغلٌ هذه الأوان بقواعد شيخنا المحقّق الشَّهيد، قدّس الله لطيفهُ. وإنّي أجزتُ له أن يروي عنّي

جميعَ ذلك لمن شاء وأحبّ، مُتحفّظاً مُحتاطاً على مراعاة الشّروط المعتبرة عند أرباب الدّراية والرّواية.

وأوصيه، أوّلاً، بتقوى الله سبحانه وخشيته في السّرو العلن، إنّ تقوى القلب أعظمُ مقاليد تأهّب السّرّ لاصطباب الفيوض الإلٰهيَّة، والاستضاءة بالأنوار العقليَّة القدسيَّة. وليكن مُستديماً لاستذكار قول مولانا الصّادق جعفر بن محمد الباقر ﷺ: «استحي مِن اللهِ بقَدر قُربه مِنكَ، وَخَفهُ بقَدر قُدرتِهِ عليك»، مواظباً على الإلظاظ بالأدعية والأذكار، والإكثار من تلاوة القرآن الكريم، ولا سيّما سورة التَّوحيد، الَّتي مَثَلُها منه ومكانتُها فيه مَثَلُ القرآن النَّاطق أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، عليه صلوات الله التَّامّات، من كتاب الوجود، ومكانته فيه؛ فمهما استحكمت علاقةُ عالم التَّحميد والتّسبيح، أوشك أن ترسخ ملكةُ رفض السّجن الجسدانيّ ونضو الجلباب الهيولانيّ.

وثانياً، بصون أسرار عالم القدس الّتي مُستودعُها كتبي وكلماتي عمّن أخفرني وخرج عن ذمامي في عهد سبق لي ووصيّة سلفت منّي في كتاب «الصّراط المستقيم»، فكلٌّ مُيسّرٌ لما خُلِقَ له.

وَمَــن يَــكُ ذافَــم مُــرٍّ مَــريــضٍ   يَــجِــد مُــرّاً بِــهِ الـمــاءَ الــزُّلالا

وثالثاً، بتكرار تذكاري في صوالح الدَّعوات المصادفة مئنَّة الاستجابات ومظنَّةَ الإجابات، واللهُ سبحانه وليُّ الفضل والطّول، وإليه يرجعُ الأمرُ كلّهُ.

وكتب أحوجُ المربوبين إلى الرّب الغنيّ، محمّد بن محمّد، يدعىٰ باقر الدّمادا الحسينيّ، ختم الله له بالحسنىٰ في منتصف شهر جمادى الأُولىٰ، سنة ١٠١٧، من الهجرة المقدّسة النَّبويَّة، مسؤولاً، حامداً مُصلّياً مُسلّماً مُستغفراً، والحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاة علىٰ رسوله وآله الطاهرين أوَّلاً وآخراً.

(٢)

صورة الإجازة الثانية

من السّيد الدّاماد للأمير السيد أحمد العامليّ المزبور

بسم الله الرحمن الرحيم

والثقة بالعزيز العليم

الحمدُ كلّه لله ربّ العالمين، ذي السّلطان السّاطع، والبرهان اللاّمع، والعزّ الناقع، والمجد الناصع، والصَّلاةُ أفضلها على السَّانّ الصّادع بالرّسالة، والشّارع الماصع بالجلالة، سيّدنا ونبيّنا محمّد، صفو المكرمين وسيّد المرسلين، وموالينا الأكرمين وسادتنا الأطهرين من عترته الأنجبين وحامّته الأقربين، مفاتيح الفضل والرَّحمة ومصابيح العلم والحكمة.

وبعد، فإنَّ السّيّد الأيّد المؤيّد، المتمهّر المتبحّر، الفاخر الذّاخر، العالم العامل، الفاضل الكامل، الرّاسخ الشّامخ، الفهامَّة الكرّامة، أفضل الأولاد الرّوحانيّين وأكرم العشائر العقلانيّين، قرّةَ عين القلب وفِلذةَ كبد العقل، نظاماً للعلم والحكمة، والإفادة والإفاضة، والحقّ والحقيقة، أحمد الحسينيّ العامليّ، حقّه الله تعالىٰ بأنوار الفضل والإيقان وخصّه بأسرار العلم والعرفان، قد قرأ عليّ أنو لوطيقا الثّانية، وهي فنّ البرهان من حكمة الميزان من كتاب «الشفاء» لسهيمنا السّالف وشريكنا الدّارج، الشّيخ الرّئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، رفع الله درجته وأعلىٰ منزلته، قراءةَ بحث وفحص وتدقيق وتحقيق، فلم يدع شاردةً من الشّوارد إلاّ وقد اصطادها، ولا فائدةً من الفوائد إلاّ وقد استفادها.

وإنّي قد أجزتُ له أن يروي عنّي ما أخذ وضبط، واختطف والتقط، لمن شاء كيف شاء، ولمن أحبّ كيف أحبّ.

ثمّ عزمتُ عليه أن لا يكون إلاّ مُلقياً أرواق الهمّة وشراشر النّهمة على مُلازمة كتبي وصُحفي ومُعلّقاتي ومحققاتي، ومُطالعتها ومُدارستها، علىٰ ما قد قرأ ودرىٰ وسمع ووعىٰ، مُفيضاً لأنوارها، مُوضحاً لأسرارها، شارحاً لدقائق خفيَّاتها، ذابّاً عن حقائق خبيئاتها، سالكاً بعقول المتعلّمين إلىٰ سبيل ما في مطاويها، من مُرّ ومُخّ الحكمة الحقَّة، راجماً لشياطين الأوهام العاميَّة وأبالسة المدارك القاصرة السَّوداويَّة عن استراق السّمع لما فيها، ببوارق شُهُبها القُدسيَّة. ولا سيّما في شاهقات عقليَّة، من أصول الحكمة، مُحوِجةً جدّاً إلىٰ مُحوضةِ عقليَّة النَّفس، وشدّة ارتفاعها عن هاوية الوهم، وصدق مرافعتها ضريبة الحسّ، وبُعد مُهاجرتها إقليمَ الطّبيعة، كمباحث الدَّهر والسّرمد، وحدوث العالم جملةً من بعد العدم الصّريح في الدّهر، وتسبيع أنواع التّقدّم والتّأخّر، وتربيع أنحاء الاعتبارات في الماهيَّة، وتثليث أنواع الحدوث، ثمّ تثليث أقسام النَّوع الثالث، وهو الحدوث الزَّمانيّ، وتثنية الجنس الأقصىٰ لمقولات الجائزات، وغوامض مباحث التَّوحيد، وعلم الواحد الأحد الحقّ بكلّ شيء، إلىٰ غير ذلك من غامضات مسائل الحكمة.

والمأمول أن لا ينساني من صوالح دعواته الصَّادقة، مَآنَّ الإجابات ومَظانَّ الاستجابات. وكتب مسؤولاً أحوجُ المربوبين إلى الرّبّ الغنيّ، محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر الدّاماد الحسينيّ، ختم الله له بالحسنىٰ، حامداً مُصلّياً مسلّماً مستغفراً، في عام ١٠١٩، من الهجرة المقدّسة المباركة، والحمد لله وحده.

(٣)

فائدةٌ في إيراد ما كتب السيّد الدَّاماد أيضاً على بعض تصانيف الأمير السيد أحمد المذكور رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أصبحتُ قرير العين بحقائق تحقيقات هذه التعليقة ودقائق تدقيقاتها، أدام الله تعالىٰ إفاضاتِ مصنّفها، السيّد السّند، المحقق المدقق، المتبحّر المتمهّر، السّالك سبيل العلم، علىٰ سنّة البرهان، الناهج نهج الحكمة من شريعة العرفان، وكتب أفقر المفتاقين، وأحوج المربوبين إلىٰ رحمة الله الحميد الغنيّ، محمّد بن محمّد، باقر الداماد الحسينيّ، ختم الله له بالحسنىٰ، حامداً مسلّماً، والحمد لله وحده حقّ حمده.

(٤)

إجازة الميرداماد للسيّد أحمد العلوي أو لصدر الدّين الشيرازيّ

هو الله وحده ثقتي

لقد أنهاه، أفاض الله تعالىٰ عليه وأدام فضله وحرس كماله، استفادةً واستكشافاً وبحثاً وفحصاً وإمعاناً وإتقاناً وتحديقاً وتحصيلاً. وقد اختلف إلىٰ محفلي من قبل آونة من الأدوار، ثمَّ صحبني برهةً من العمر في الأحضار والأسفار، فأخذ وأمعن وسمع وأتقن، وقرأ عليَّ في ما قد قرأ، من كتبي ومصنّفاتي وتعليقاتي ومعلّقاتي، المجلّد الأوّل من كتاب «الصّراط المستقيم» وشطراً صالحاً يُداني النّصف الأوّل من كتاب «الأفق المبين» وطرفاً من كتاب «التَّقديسات» وكثيراً غير يَسير من غيرها؛ ومن زُبُر السُّلاف، بعضَ كتاب «الإشارات» لشريكنا السَّالف الشَّيخ الرَّئيس،

ضوعف قدره، وشرحَهُ للمحقق خاتم الحكماء السَّالفين، وغير ذلك ممَّا هو معدود في «إجازة مُطوّلة منّي له»؛ وأؤمّل أن لا ينساني في صوالح الدَّعوات وعند مَظانّ الإجابات، بلّغه الله أمدَ الغاية بالنّظر والتَّحديق وقُصيا النهاية في التّدقيق والتَّحقيق. وكتب بيمينه الجانية أحوجُ المربوبين إلى الربّ الغنيّ محمّد بن محمّد، يلقّب باقر الدّاماد الحسينيّ، حامداً مُصلّياً مُسَلّماً مستغفراً، ختم الله له بالحسنىٰ.

«إجازته لخاتم الحكماء السَّالفين المشتهر بصدر الدين الشيرازي، طالب ثراه وجعل الجنَّة مثواه». پس از شفاء ابن سينا اين حاشيه از «اجازته تا مثواهُ» به خطى جديد است كه مورد اطمينان نيست. ظاهراً مُجاز بايد سيد أحمد علوي باشد.

(٥)

إجازة الميرالدَّاماد لسلطان العلماء

بسم الله الرحمن الرَّحيم،

والاعتصام بالعزيز العليم

صدرُ كتاب الوجود حمدُ سلسلتي البدء والعود لمُدبّر عوالم الصُّنع والإبداع، وصُدرةُ نظام الكون صلاةُ العقل والنَّفس في قوّتي النّظر والعمل علىٰ سَفَرة صُقع النّور، وخَزنة سرّ الوحي، وحَملة سُنّة الدّين، وهُداة سبيل القُدس بمعالم الشّرع والإيزاع.

وبعدُ، فإنَّ الّتي احتوتها صدورُ هذه الأوراق وبطونُ هذه الأطباق عِضةٌ من صُحفي ومُصنّفاتي وزُبري ومُرصّفاني، فيها عِضون من جَذوات قَبساتي وخُلُسات خَلساتي، يَتَّمِضُ بها المستريضُ المتبصّرُ، ويَلتمِظُ منها المستفيضُ المُتمصّرُ، قد اصطادتها شركةُ الانتساج، واقتنصتها شَبَكةُ الاستنساخ، اختِداماً لِخَزنةِ كُتُب نُوابُ الصّدر الأعظم والمخدوم

المعَظّم، سلطانِ أعاظم الصّدور والأمراء، برهانِ أكارم العلماء والفقهاء، الفهَّامةِ المِقدام والعلاّمةِ المِكرام، مَلاذِ الإسلام والمسلمين، مِلاك الإيمان والمؤمنين، لا زالت مَطالِعُ سيادته وصدارته، وسُماه وهُداه، كمَجالى اسمه السَّامي ولقبه الطَّامي، علىٰ قُصوىٰ مدارج الحمد والرّضا، وقُصيا مَعارج المَجد والعُلا، ولا عدمت الأيَّامُ أضواء ثواقِبِ حضرته ولا فقدت الأدوارُ أنوارَ كواكِب دولته، رجاء أن يُشرَح صدرُ غوامض مباحثها بلحَظِ بصره القدسيّ ويُرفَعَ قدرُ مَغامض مَداحضها بلحظا نظره القدّوسيّ.

وإنّي قد أجزتُ له، خلّد اللهُ ظِلاله، أن يرويها، كما شاء وكيف شاء، وأن يُفيضَ على المستفيضين بَسطَ أنوارها وكشطَ أستارها وحلَّ وكشَف مُستبهماتها، وهدايةَ التَّائقينَ إلىٰ حمل عَرش حِملها وروايتِها وإرواء الظَّامئينَ في مَهامِ فِقهِها ودِرايتها. وكتب بيمينهِ الجانية الفانية المستديمُ لِظلال جَلاله وشُروق عِزّه وإقباله أحوجُ المربوبين وأفقرُ المُفتاقين، محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر الدَّاماد الحسينيّ، ختم اللهُ له في نشأتيه بالحُسنىٰ، وسَقاه في المصير إليه من كأس المقرّبينَ مِمّن لهُ لديهِ لزُلفىٰ، وجَعل خيرَ يوميهِ غَدَهُ، ولا أوهنَ من الاعتصام بحبل فضله العظيم يَدَهُ؛ في هزيع من سابع ذي القعدة الحرام، لعام ١٠٢٤، من أعوام الهجرة المباركة المقدّسة النّبويَّة، حامداً مُصَليّاً مُسَلّماً.

(٦)

إجازة الميرالدّماد للشيخ عبدالغفّار الرّشتي

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أنهاه، ضوعف مَعارفهُ ومعاليه، سَماعاً واستفادةً وأخذاً وضبطاً واستكشاطاً واستكشافاً، وفحصاً وافتحاصاً وتحقيقاً وتدقيقاً. وقد أجزتُ

له أن يرويه عني وسائر ما قرأ عليّ ودراه، وسمع ووعاه، واستفاد وأحصاه، بلّغهُ اللهُ تعالىٰ أقصىٰ مَبلغ الفحص ومُنتهاه، وقُصيا مَطموعه من العلم والحكمة ومُبتغاهُ، فَليَرو جُملةَ ذلك لمن شاء وأحنبّ، علىٰ ما استوىٰ واستحبّ. والمأمولُ أن لا ينساني من صالح الدّعاء في مَئنّة الإجابة ومَظنّة الاستجابة. وكتب أفقرُ المربوبين إلى ربّه الحميد الغنيّ، محمّد باقر، الدَّامادُ الحسينيّ، ختم اللهُ له بالحُسنىٰ، حامداً مُصلّياً مُسلّماً.

(٧)

إجازة الميرالدّاماد للشيخ صالح الجزائريّ

بسم الله الرحمن الرحيم

بعدَ الحمد والصَّلاة، فإنّ الأخَ الأوحدَ الأمجدَ الأفضلَ، الألمعيَّ البلعميَّ اللوذعيَّ، الشيخَ البارعَ السَّامحَ السَّابح، أفضلَ الدّين، صالحَ الجزائريّ، رُفِعَت أعمُدُ قدرِه إلىٰ ذرىٰ سَماء المَجد والسّناء، قد سرّني بكريم لقائه، فحضر المَحفِلَ المَعقودَ للمُدارسة والمُناظرة، وأخذ طَرفاً من المسائل بحقائقها، علىٰ ما ساعدته الأقطارُ بجلائلها ودقائقها، واستجازني، فاستخرتُ الله تعالىٰ، وأجزتُه أن يروي عنّي الأصولَ الأربعةَ، في أحاديثِ أئمّتنا الطَّاهرين، صلواتُ الله عليهم أجمعين، بِطُرقي المتّصلة إلىٰ الأقدمين من أصحاب الحديث، رضوانُ الله تعالىٰ عليهم أجمعين، وأن يروي مُصنَّفاتي في العلوم العقليَّة والشّرعيَّة، ومُصنَّفات جَدّي المُحقق، أعلى اللهُ مقامه، ومُصنّفات مشايخي وأساتيذي، ومُصنّفات العلاَّمة، آية الله، جمال الملَّة والدّين بن المطهّر الحلّيّ، رضي الله رمسهُ وأن يروي ما يجوزُ لي روايتهُ مُراعياً في ذلك الشّروط المقرّرة وإليه النَّهايةُ حرّر الأسطُرَ علىٰ ضيق المَجال أحوجُ

الخلق إلىٰ الله الغنيّ، محمّد بن محمّد، المدعوُّ بباقر الدَّاماد، حامداً مُصَلّياً مُسَلّماً مُستغفراً.

(٨)

إجازة الميرالدَّاماد للسّيد حسين الكركيّ العامليّ

صورةُ إجازة سَيّدنا وسَندنا ومُقتدانا، مُقتدى الفرقة الحقَّة النَّاجية لبعض السَّادة الأجلة.

بسم الله الرحمن الرحيم،

والاعتصام بالعزيز العليم

الحمدُ لله ربّ العالمين، حمداً حامَّاً ضامَّاً تامّاً، وراء ما يبلغه عقولُ الحامدين، كفاء حقّ حمده وحذاء عزّ كبريائه وإزاء جلال مجده؛ والصَّلاةُ علىٰ سيّد زُمَر السّفراء السَّانيّن والأنبياء المرسلين، وأوصيائه الأصفياء البررة المقرّبين المكرّمين، خَزنةِ الوحي وحَملةِ الدّين وأوعيةِ العلم وهُداةِ الخلق من بعده.

وبعدُ، فإنّ السّيّدَ السّندَ، الأيّدَ المؤيّدَ، الفقيهَ النّبيهَ، الجليلَ النَّبيلَ، الفريدَ الوحيدَ، الأفضلَ الأكملَ، الأمجدَ الأوحدَ، زُبدةَ الفقهاء الفخام، وعُمدةَ الفضلاء الكرام، وبقيَّةَ العلماء الأعلام، شرفاً للسيادة والنَّجابة، والفقهاهة والنَّباهة، والجلالة والكرامة، والعلم والدّين، الحسين بن السّيد الأجلّ، المبرور المحبور، المرحوم المغفور، حيدر الحسينيّ، الكركريّ الحامليّ، أسبغ اللهُ إفضاله، ووفّر في زُمرة أهل العلم أمثاله، قد شرّفني بصحبته الشّريفة مَلاوةً من الزّمان، وعرّفني مَرتبته المُنيفة تُلاوةً من الأوان، واختلَف إلىٰ محفلي المعقود للمُدارسة ومَجلسي المعهود للمُفاوضة ليالِيَ وأيّاماً وشُهوراً وأعواماً، فقرأ وأمعنَ،

وسمع وأتقنَ، واستفاد واقتبسَ، واصطاد واقتنصَ، واختطَف واختلسَ، وارتصد فاجتنىٰ، والتقط فاقتنىٰ، واستقمش واحتاز، وساتطرف قفاز؛ أخذ قِسطاً وافراً واستجمع قِسماً صالحاً في فنون العلوم الدِّينيَّة وأفانين المعارف الإيمانيَّة، أصولها وفروعها وكليَّاتها وجزئيَّاتها، عقليَّاتها وسمعيَّاتها، نقليَّاتها وشرعيَّاتها.

ولقد استجاز منّي في النقل والرّواية عنّي، واقترح وألحّ، والتمس وتلمّس، فاستخرتُ الله تعالىٰ، وأجزتُ له أن يَنقل عنّي أقوالي في الأحكام، وفتاواي في الحلال والحرام، وأن يعمل بها وأن يأذنَ للمكلّفينَ في العمل بها، وأن يروي مُصنّفاتي العقليَّة والسَّمعيَّة، ومُصنَّفات جدّي المُحقق الإمام، ومُعلّقات خالي المدقق المقدام.

وأبحتُ له أن يروي عنّي ما تجوز لي روايتهُ، من أحاديث سيّدنا رسول الله وأحاديث سادتنا المعصومين وأئمّتنا الطّاهرين، صلواتُ الله وتسليماتُه عليهم أجمعين.

فما في أصولِ أصحابنا وكتبهم، أعلى اللهُ مقامهم في دار المُقام، وحَفّ أرواحهم بالتَّقديس والإكرام، ولا سيّما الأصول الأربعة، لأبي جعفرين الثَّلاثة، رضوانُ اللهُ تعالىٰ عليهم، التي هي المعوّلُ عليها، المحفوفةُ بالاعتبار، وعليها تدورُ رَحىٰ دينِ الإسلام، في هٰذه الأدوار والأعصار، وهي الكافي والفقيهُ والتّهذيبُ والاستبصارُ؛ وما قد علّقتْ عليها من الحواشي والشّروح والتّعليقات والتّحقيقات، الّتي ما بدت بما يُضاهيها الأزمنةُ والعصورُ، ولا أتت بما يُدانيها القرونُ والدّهورُ، فَليَروِ ذلك كلّه لمن شاء كما شاء، ولمن أحبّ كما أحبّ، بطرقي المُعتبر المُصحّحة المَشروحة المُفصّلة في الإجازات المبسوطة المطوّلة، إذا وضحت عليه وصحّت لديه.

وليكن مُرتاداً مُحتاطاً مُتبصّراً، مُتثبّتاً مُتيقّظاً، مُستثبتاً مستحيطاً، مُراعياً لي وله طريقَ الاحتياط وسبيلَ الاستحاطة، مُحافظاً علىٰ مُراعاة الشّرائط المُقرّرة عند أصحاب الرّواية ولدى أرباب الدّراية، غيرَ ناس إيّاي عن صالح الدّعاء، في مَظانّ الإجابة ومَآنّ الاستجابة.

وكتب بيُمناه الوزارة الدَّاثرة الجانية الفانية أفقرُ المربوبين إلىٰ ربّه الحميد الغنيّ، محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر الدَّامادَ الحسينيّ، في عام ١٠٣٨، من الهجرة المقدّسة المباركة النَّبويَّة، حامداً مُصَلّياً مُسَلّماً مُستَغفِراً.

(٩)

إجازة الميرالدَّماد لقارىء الصَّحيفة السَّجاديَّة

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما قد قرأ الصَّحيفة الكريمة السَّجاديَّة، وهي زبور آل محمد عليهم‌السلام، قراءة ضبط وإتقان ودراية واستتقان، وأنهاها استفادةً واستكشافاً، واستباثة واستكشافاً، أسبل اللهُ تعالىٰ إفاضاته عليه وأسبغ كراماته لديه، وبلّغه قُصوىٰ المعارج في نشأتيه، وقُصيا المدارج في تكميل قوّتيه، أجزتُ وأبحتُ له أن يرويها عني، لمن شاء وكي شاء، ولمن أحبّ كما أحبّ، بحقّ روايتي إيَّاها عن مَشيختي وأشياخي وسُلاّ في واسلافي، بِطُرقي وأسانيدي المضبوطة المُوردة في «**الرَّواشح السَّماويَّة**». وليكن في روايته مُرتاداً مُحتاطاً، مُتضبّطاً مُستحيطاً، مُراعياً للشَّرائط المُعتبرة عند أصحاب الرّواية، غيرَ ناس أيّاي من صالح الدّعاء في خلواته ودعواته، عند مُئنّة الإجابة ومَظنَّة الاستجابة. وكتب بيمناه الدَّارة أحوجُ المربوبين إلىٰ ربّه الحميد الغنيّ، محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر الدَّاماد الحسينيّ، ختم الله له بالحُسنىٰ، عام ١٠٢٩، من الهجرة المقدّسة، حامداً مصلّياً مسلّماً.

(١٠)

إجازة الميرادماد لميرزا شاهرخ بيا قارىء الصحيفة السجّاديَّة

الحمد لله ربّ العالمين حقّ حمده، والصَّلاة علىٰ سيّد [المرسلين] محمّد وعترته الطاهرين القائمين بالأمر من بعده. وبعد، فإنّ الجليل الناهض والخليل الماحض، يلمعيّ الوزراء والأمراء، ميرزا شاهرخ بيگا، بلّغه الله تعالىٰ قُصيا معارج الكمال، قرأ وسمع عليّ الصحيفة الكريمة السجاديَّة [زبورآل] محمّد، علىٰ أرواحهم وأجسادهم التحيَّة والسّلام. ولقد أجزتُ وأبحتُ له أن يرويها عنّي بحقّ روايتي عن مشيختي وسُلاّفي وأسلافي بطرقي إليهم وأسانيدي [المتصلة إليهم]، وهي بتفاصيلها مضبوطة موردة [. . . . . .] لمن أسبغ الله إفضاله، محتاطاً في روايتها، مراعياً للشرائط المعتبرة عند أصحناب الرواية [والدراية] غير ناس إيّاي من صالح الدّعاء في مظانّ الإجابات والاستجابات. وكتب بيمناه الدَّائرة [أفقر الخلق إلىٰ عفو] ربّه الحميد الغنيّ محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر [الداماد، ختم] الله له بالحسنىٰ، هزيعاً من ثامن عشر، خامس [؟] ١٠١٠، من الهجرة المقدسة النبويَّة حامداً مصلياً [مسلماً، مستغفراً] صحيفه كامله، ش٢٨٠، ادعيه، آستان قدس، مشهد ضميمه].

(١١)

إجازة المرداماد للسيّد محمد باقر المشهديّ

الحمدُ لله ربّ العالمين، وليّ كلّ حمد، والصَّلاةُ علىٰ صفو الورىٰ وسيّد البرايا محمَّد وعترته البَررة الأصفياء وخَزنة أحكام التَّنزيل وحفظة أسرار التأويل من بعده.

وبعد، فإنَّ السّيّد الفاضل الكامل المتورّع المتعبّد، الذَّكيّ الفَطِنَ اليلمعيّ اللوذعيّ الملتظّ بلزاز الطَّاعة والفائز بلذاذ العبادة، السّيد محمد

باقر المشهديّ، بلّغه اللهُ تعالىٰ قُصيا ما يتمنّاه من كمالات القوّتين وسعادات النَّشأتين قد خالّني بُرهةً من الزّمان، وجني مَلاوةً من الأوان، وقرأ عليّ في من قرأ، وسمع في من سمع، فالتقط واختطف واجتنىٰ واقتنىٰ. فمن مُصنَّفاتي كتابَ **ضوابط الرّضاع** تامّاً كاملاً، ومن أصول الأصحاب المعوّل عليها في المذهب شطراً مُوفّراً وقِسطاً صالحاً وجانباً مُعتبراً ونصيباً موفوراً، من كتاب من **لا يحضره الفقيه** لشيخنا الثَّبَت (الراوية) الصّدوقُ عروة الإسلام، أبي جعفر، محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، رضوانُ الله تعالى عليه. وكذلك من كتاب **الاستبصار** لشيخ الطَّائفة وفقيه العصابة أبي جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطّوسيّ، نوّر اللهُ تعالى مَضجعه، بمالي عليها من الحواشي والمعلّقات والفوائد والتَّحقيقات، بَسطاً وتقريراً لغوامض أسرار العلم والحكمة وشرحاً وتفسيراً لأحاديث أصحاب الوحي والوصي. وكذلك من زبور آل محمّد وإنجيل أهل البيت، صلواتُ الله وتسليماتهُ علىٰ أرواحهم وأجسادهم، أعني الصَّحيفة الكريمة الكاملة السَّجاديَّة بما علّقتُ عليه من حقائق العلوم وبدائع الحكم ودقائق المعارف ونوادر النّكات على الطّريق الأتمّ. ولقد استجاز منّي، فأجزتُ له أن يعمل بفتاواي وأقوالي وينقلها عنّي لمن ابتغىٰ العملَ بها وأن يروي عني ما قرأ ودرىٰ وسمع ووعىٰ، مُحتاطاً مُرتاداً مُستحيطاً مُستنبطاً علىٰ مِراعاة الشَّرائط المُعتبرة لدىٰ أرباب الدّراية وعند أصحاب الرّواية، غير ناسٍ إيّاي عن صالح الدّعاء في مَئنّة الإجابة ومَظنّة الاستجابة. وكتب مسؤولاً أجوح المربوبين إلى الربّ الحميد الغنيّ محمّد بن محمّد، يُدعىٰ باقر الدّاماد الحسينيّ، في أوّل شهور عام ١٠٣٤ من الهجرة المقدّسة النبويَّة، حامداً مصلّياً مستغفراً. [نقلتُ هذه الإجازة من خطّ المصنّف المحقق ره].

(١٢)
إجازة الميرداماد لعبد المطّلب الطالقانيّ

هو الله تعالى حسبي

لقد أنهاه سَماعاً وأخذاً وإتقاناً، ضاعف الله إيقانه وإتقانه وأفاض عليه برّه وإحسانه. وذلك كان بمجالسَ عديدة، أخرُها في آخر الأخير من شهور عام ١٠٢٠ من الهجرة المقدّسة المباركة النبويَّة. وكتب بيمينه الفانية أحوجُ المفتاقين إلى الله الغنيّ محمّد بن محمّد، المدعوّ باقر الدّاماد الحسينيّ، ختم اللهُ له بالحُسنىٰ، حامداً مُصلّياً مُسلّماً مُستغفراً.

وقد أجزتُ له، أيّده اللهُ تعالى بطَوله وفَضله، أن يرويه عنّي... وسائر مأخوذاته ومَسموعاته، فليروها لمن أراد علىٰ ما سمع وضبط، مُتخفظاً متيقظاً مرتاداً محتاطاً، غيرَ مُهمل للشرائط المقرّرة المعتبرة عند أصحاب الرّواية وأرباب الدّراية، ولا ناسٍ إيّاي عن صالح الدّعاء في صوالح الدّعوات المُصادفة مَظانّ الإجابات، ولا سيّما أعقاب صلواته وأدبار تلاوته وختماته للقرآن الكريم. واللهُ، سبحانه، وليّ الطَّول، وبيده أزمّةُ الفضل، والحمدُ لله وصلواتهُ على سيّد الأنبياء وعترته.

(اجازه مذكور در برگ ٢٠٠ نسخه شماره ٢٥١٩ كتابخانه مرعشى آمده. اين نسخه شامل **شرعة التّسمية واختلاف الزّوجين في المهر** از ميرداماد است جناب ميربا خط خود اجازه رادر اين نسخه مرقوم فرموده است).

(١٣)

إجازة الميرالدَّماد لصدر الدين محمد الشيرازي

وأخبرني سيّدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينيّة والعلوم الإلٰهيّة والمعارف الحقيقيّة والأصول اليقينيّة، السّيّد الأجلّ الأنور، العالم المقدّس الأزهر، الحكيم الإلٰهيّ والفقيه الربَّانيّ، سيّد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علاّمة الزّمان، أعجوبة الدوران، المسمّىٰ بمحمّد، الملقّب بباقر، الداماد الحسينيّ، قدّس الله عقله بالنور الرّبّانيّ، عن أستاذه وخاله المكرّم المعظّم، الشيخ عب العلي، رحمه الله، عن والده السَّامي، المطاع المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع، الشيخ عليّ بن عبدالعالي، مسنداً بالسّند المذكور وغيره، إلى الشيخ الشَّهيد محمّد بن مكّي، قدّس سرّه، عن جماعة من مشايخه، منهم الشَّيخ عميد الدّين عبدالمطّلب الحسينيّ، والشيخ الأجلّ الأفضل فخر المحققين، أبو طالب محمّد الحلّي، والمولى العلاَّمة مولانا قطب الدين الرازيّ، عن الشيخ الأجلّ العلاَّمة، آية الله في أرضه، جمال الملة والدين، أبي منصور الحسن بن مطهّر الحلّيّ، قدّس الله روحه، عن شيخه المحقق، رئيس الفقهاء والأصوليّين، نجم الملّة والدّين، أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّيّ، عن السّيد الجليل النّسابة، فخَّار بن معدّ الموسويّ، عن شاذان بن جبرائيل أبيه، عن محمّد بن أبي القاسم الطبريّ، عن الشيخ الفقيه أبي عليّ الحسن عن واده الأجلّ الأكمل، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطّوسيّ، نوّر الله مرقده. . . عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثيّ، سقى الله ثراه، عن الشّيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمّد بن عليّ بن بابويه القميّ، أعلى الله مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشّيخ الجليل ثقة الإسلام، سند المحدّثين، أبي جعفر

محمّد بن يعقوب الكليني. قال: حدّثني عدّة من أصحابنا، منهم محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لمَّا خلق الله العقل استنطقه. ثم قال له: أقبل، فأقبل. ثمّ قال له: أدبِر فأدبَرَ. ثمّ قال: وعزّتي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتُك إلاَّ في من أحِبُّ. أما إنّي إيّاك آمُرُ، وإيّاك أنهىٰ، وإيّاك أُعاقبُ، وإيّاك أُثيبُ. (صدر الدين محمد الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج١، ص٢١٤).

(١٤)

إجازة الميرالدَّاماد لمعصوم كاتب الخلعيّة

قد قرأ عليّ خلقعيّتي هذه، أدام الله مجده وكماله وأفاض عليه سيبه وسجاله، وإنّي قد أجزتُ له أن يرويها عنّي لمن وجده أهلاً للأسرار الخفيّة وصلّى الله علىٰ سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

كتب أفقرا لمفتاقين إلىٰ رحمة الله الحميد الغنيّ محمد بن محمد، يُدعىٰ باقر الداماد الحسينيّ، ختم الله في نشأتيه بالحسنىٰ حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً.

[من مجموعه به خطّ معصوم في مكتبة السيّد محمد المحيط الطابطبائيّ. الذيعة إلىٰ تصانيف الشّيعة للشيخ آقا برزگ الطهرانيّ، ج٧، ص٢٤١، في الهامش].



الميرداماداد أو المعلّم الثالث

مدرسة إصفهان الإلهيَّة

هنري كوربان

في إيران اسم الميرداماد معروف ومأنوس في أذهان وخواصر جميع الأشخاص الذين لديهم الحدّ الأدنى من المعلومات الفلسفيَّة والحكمة الإلهيَّة. حتى أن بعض أهل الرأي في المجتمعات الدينيَّة، وخلق كثير من المتمكسين بمراتب الإيمان والاعتقادات الدينيَّة يحترمونه ويقدّرونه إلى درجة التقديسي ويضعونه في مصاف القدّيسين الأجلاء. إنما يمكننا أن نقول بدون أيّ مغالاة في إساءة الظنّ، أنَّ الشهرة والمكانة اللتين نالهما لم يتعدّيا على ما يبدو حدود وثفور إيران، ولم تتغلغلا إلى سائر الشعوب الإسلاميَّة أو غير الإسلاميَّة. من أسباب ذلك من جهة عدم توافر النسخ الخطيَّة والكتابات الفلسفيَّة والحكميَّة خارج البلاد التي كانت فيها اللغة الفارسيَّة متداولة لغةً علميَّةً وثقافيَّةً وفلسفيَّة بشكل مثير للاهتمام، والسبب الأهم، إننا إذا نظرنا في الكتب والمؤلّفات المتعلّقة بتاريخ الفلسفة العالميَّة، التي داونت بجهود المحقّقين والعلماء العزبيين، سنلاحظ في الفهارس والجداول المخصّصة لأعلام الفلسفة التطبيقيَّة، بحسرة شديدة ممزوجة بالحيرة أنّ الفقرات المتعلِّقة بالشرق الأوسط منذ عهد صاحب «نفحات الأنس» الشاعر

العظيم والعارف الإيرانيّ الشهير أي منذ السنة ١٤٩٥م فارغة وبيضاء على نحو مؤسف جدّاً وبدون أيّ دليل مقنع.

إنّ عدم معرفة أحوال الميرداماد وشخصيّته، أبقىٰ المكتب الفلسفي والإلهي، الذي كان هو لعدَّة أجيال رائدة والمُقتدي به فكريّاً ومعنويّاً ـ والذي يمكن أنْ نسّميه مدرسة إصفهان الإلهيَّة ـ مجهولاً وغير معروف للطلاَّب غير الإيرانيين والمحبّين للحكمة والفلسفة خارج إيران. لقد ازدهرت هذه المدرسة واتسعت طيلة العصر الصفويّ في إيران، أي من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر الميلاديّين، والتاريخ المشؤوم ١٧٢٢م، الذي جعل مدينة إصفهان حزاباً على إثر الهجوم الهمجيّ للأفغان. الأهمّ من كلّ ذلك، أنَّ المدرسة العلميَّة الإلٰهيَّة في إصفهان ربّت ونشَّأت في أحضانها محقّقين ومفّكرين رفيعي المقام، تركوا مؤلّفات وآثاراً قيّمة، لا يزال تأثيرها ونفوذها باقيين حتى أيّامنا هذه، على نحو واضح لا يمكن إنكاره أو تجاهله. إنَّه لممّا يؤسف له، أن العلماء البارزين والحكماء الرفعي المقام المذكورين الذين كانوا معاصرين لديكارت[١] ولايبنيتز[٢] وجيوروانو برونو[٣]، وجاكوب بويمه[٤]، لايعثر على اسم أيّ منهم في فهارس الفلسفة الأوروبيَّة والغربيَّة وتواريخها. ما ظلّ بالنسبة إلينا مجهولاً وغير معروف لعدم التعرف إلى آثارهم، ليس فقط الجزء المتعلّق بما رشح عن أرواحهم وتفكيرهم المعنوي الإناني، وإنّما الباب الأساس والمثير من تاريخ الفلسفة والحكمة الإلهيَّة بالعنوان العلمي والفلسفي للكلمة، والفصل

---

(١) Descartes.

(٢) Leibniz.

(٣) Giordano Bruno.

(٤) Jocob Boehme.

المصفّى من التفكّر الديني والعرفاني، ونوع ممتاز من المعنويَّة والأحوال والمقامات الباطنيَّة، التي نُحِّيت نهائيّاً إهمالاً أو جهلاً.

الآن، المقام ليس مقام تأسّف، ولا مقام عضّ على الأصابع. وإنما آن الأوان، أن نفكّر بتعمّق وشغف بالعمل الذي ينتظرنا، وأن نعوّض ما فات على أفضل وجه. صحيح أن هذا العصر الحافل والقيّم من التاريخ المعنويّ لإيران، قد طواه النسيان، لكنّ مصوراً أخرى تعرّضت للمصير نفسه: منذ خمسين عاماً، أعلن البروفسور إدوارد براون تأسّفه الشديد، لأنَّ المستشرقين لم يلتفتوا إلى أبواب وفصول الحكمة الإلهيَّة لمذهب إصفهان، والتي تستحق الاهتمام أكثر من غيرها من الأبواب. يجب علينا أنْ نسلّم أنّ سبب هذه الغفلة، والحكمة من وراء هذا النقص الكبير المعيب، أنَّ هذا النوع من العمل والاجتهاد والاستقصاء الكامل لمثل هذا النوع من المباحث يفوق مسؤوليَّة مستشرق بسيط عاديّ ومقدرته وصبره، إن الدخول في هذه المعاني والاجتهاد في ميدان الفلسفة والحكمة الإسلاميَّة والحكمة الإلهيَّة لمذهب التشيّع بالأخص، هو فضلاً عن الموهبة والذوق الذاتيّين، من شأن العلماء المؤهّلين من مختلف الجوانب المتحمسين والحائزين على علوم ودراسات في فنون الحكمة والفلسفة والتاريخ. مع ذلك كلّه لا بدّ في هذا المقام، أن نلفت الانتباه ـ ليس بقصد تبرئه المستشرقين وتسويع تقصيرهم ـ إلى أنَّ الحصول على المصادر والوسائل والأدوات الأساسيَّة للتحقيق في هذا الحقل، صعب وشاقّ، وأحياناً غير ممكن. إن عدداً كبيراً من هذه الكتب والرسائل لم يُطبع، وفي معظم الأحيان يكون الحصول عليها غير يسير! البعض الآخر منها مطبوع، لكن بما أنّ طبعاتها حجريَّة وناقصة وغير مقروءة، وتفتقد إلى فهارس الأعلام والجداول، والمتتبع المسكين، حين يجد

نفسه أمام مثل هذه الآثار، كأنَّه مسجونٌ في غابة ساحرة، ولا قدرة لديه على معرفة الجهات وتحديد الطريق المستقيم. خلاصة الكلام، أنَّ الوظيفة الأكثر ضرورة والمستعجلة، هي إعادة طباعة المصادر والمراجع وتصحيحها، وهذا العمل يحب أن يتساعد فيه ويتعاون ويتشارك الفلاسفة والمستشرقون والجيل الجديد من الفلاسفة الإيرانيّين، لإدراك هذا المعالم المعنويّ الذي لا يزال لقدره وألقه وبشارته منزلة ومقاماً جليلين في عصرنا.

في الأوضاع والظروف القائمة، أنا أعترف، أنه حين يزور فيلسوف وحكيم إلهيّ بصحبة علماء الآثار والمؤرّخين والفنانيّين الأصفهانيّين هذه المدينة، ويتجوّلون فيها، ربما شعر أنَّه أمام أمر غامض وذي قيمة عالية. وسيعلم كذلك أنّ مفكرين عديدين كانوا يعيشون في ما يراه من حدائق إصفهان، وفي ظلال المدارس الوارفة، والكتاتيب القديمة، تأملوا وفكّروا وعلّموا وتعلّموا، وأسماؤهم معروفة لهذا الحكيم المذكور لكنّ الحصول على آثارهم يكون في معظم الأحنيان متعِباً وصعباً. إنّ جميع الأشخاص من بيننا الذين تجولوا في عصر أحد الأيام في فصل الخريف الرائع مخدرات الجنوبية في مدينة إصفهان، ولموانجهة منظرها الفخم وعظمتها تطلّع إلى كلّ جانب من جوانبها، وكوان رأيه منسجماً مع رأي آندريه غودا ـ بهذا الصدد، أنّه من المستحيل أن يدرك كمال الفن وحنقيقة الروح الإيرانيَّة «بدون الحصول على معرفة علم الجمال والمحسّنات الثاقبة والمؤثرة لهذه المدينة».

يقول أندريه غودار:

«إصفهان الرمزيَّة المفعمة بالأسرار، منفردة وحيدة في وسط الصحارى الخالية، تزينت وتجملت على نحو عجيب، صاحبة تاريخ

عظيم، حتى أنها أجمل وأهم من طليطله[١] وآران خوئزق[٢] صورة ووجه ينبضان بالحماس والهيجان في عالم الخلوة».

إن عبارة «الحماس والهيجان في عالم العزلة والخلوة» أفضل العبارات التي تجسّد الخصائص والخصال التي تميّز التجارب العرفانيَّة لأمثال الميرداماد، التي سنتحدّث عنها في ما بعد على نحو مفصّل. سنحاول الآن أن نتغلغل بصحبة أستاذ الحكمة الإلهيَّة في إصفهان، في هذه «المدينة الفاضلة المعنويَّة، التي لا تزال بعض وجوهها ومناظرها مصونة ومحروسة حتى الآن.

بالنسبة إلينا لا يمكن اختيار هادٍ ودليلٍ أفضل منه. في الوهلة الأولى يجب أن نطّلع على اسمه وآثاره ومصنفاته، ونتعرف معلّميه وتلاميذه، ومن الضروري الحصول على هذه المعلومات، لفهم رسالتين اعترافيّتين له شديدتي الحماس تركهما ذكرى منه لنا. سنشاهد حينئذٍ، أننا في قلب هذه المدينة المعنويَّة الفاضلة، سندرك أحد أجمل وأصدق الأسرار المعنويَّة والروحانيَّة الإيرانيَّة، وننظر إليها عياناً.

نطرح قبل كلّ شيء الأرضيَّة الخافية التي برزت فيها شخصيّة هذا الأستاذ والحكيم الإلهيّ. لقبه المعروف والمشهور المعلّم الثالث. من البديهيّ القول إنّ «المعلّم الأول» هو أرسطو، و«المعلم الثاني» هو الفارابيّ، والمعلم الثالث هو هذا الفيلسوف الذي جعل من ابن سينا دليله ومرشده. نحن هنا أمام العصور المتتالية للفلسفة، التي تختلف مع ما هو سائد بناء على الأسلوب المتداول في الغرب. في كلّ الأحوال: إذا كانت الثقافة والمعرفة الإيرانيّتين، تعدّ أن جليلتين الحادثة التي

---

(١) Tolédе.

(٢) sranchuer.

أظهرت «المعلّم الثالث» بعد الفارابي بفارق يبلغ ستة أو سبعة قرون، فذلك بسبب أن هذه الثقافة وهذه المعرفة طيلة العصور تلك قد نالتا أهمّيَّة واعتباراً عظيمين بالاهتمام. نزعم أنّ بإمكاننا تعريف هذه الأصالة المذكورة على النحو التالي: إن الميرداماد، وتلاميذه وتلاميذ تلاميذه يعدّون جميعاً من الفلاسفة أتباع ابن سينا. إثنان منهما أي الملاّ صدرا الشيرازيّ والسيّد أحمد العلوي، وضعا من جملة ما وضع كلّ منهما من آثار، تفسيراً لكتاب «الشفاء»، وكل واحد من هذين التفسيرين يعدّ مؤلَّفاً أصيلاً. كذلك فإن تلاميذ ابن سينا فرأوا آثار الشيخ شهاب الدين السهروردي، ووجدوا في أعماق هذه الفلسفة اللمعان والنور والإشراق الراسخ، وفي ضوء فلسفة «الإشراق» للأستاذ الشاب في القرن الثاني عشر الهجري الذي كانت نيَّته، إحياء الفلسفة الإيرانيَّة القديمة لعصر زرادشت. الميرداماد نفسه كان يلقب نفسه شعريّاً «إشراق»، وهذا اختيار حسن في منتهى الفصاحة. وهؤلاء الفللاسفة المذكورون من أتباع المذهب الشيعي الشديدي الحماس. ولهذا الأمر في نظري سمة شديدة الأهمّيَّة وعابقة بالمعاني، ونحن في تحليلنا وشرحنا لم نصل حتى الآن إلى مستوى من التقدّم يمكّننا من التنبؤ بجميع نتائجها وعواقبها في حقل التجارب المعنويَّة التي لا تزال غير مجرّبة وغير معروفة. المقصود هو توضيح كيف أسّس هؤلاء المفكرون وشرحوا الحكمة الإلٰهيَّة والفلسفة الخاصَّة بهم التي صفة شيعيَّة صريحة ومحضة، في قلب نظريات ابن سينا ومدرسة السهرورديّ الإشراقيَّة.

ما نعمل عليه هنا تلك السمة المعنويَّة التي هي مظهر فضائل وصفات المعرفة المعنويَّة الإيرانيَّة في القرن السابع عشر الميلاديّ. ما من شكّ في أن تعريفها غير ممكن ببضع كلمات، إنَّما من المناسب ربط أيّ نوع من الفحص والاستقصاء المتعلّق بكشف أسس مدرسة إصفهان

وظهورها وتجلّيها، بأفكار أستاذ الحكمة الإلهيَّة العرفانيَّة من غير منازع، أي ابن عربي الأندلسيّ الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلاديّ، وهذا البحث المتقصي يدخل في كيفيّة تفكير الإماميَّة لا سيّما بواسطة ابن أبي جمهور. هذا الرأي في نظر البعض عجيب ومثير، في حين واستقبله آخرون بحماسة وحرارة، هذا الموضوع القائل إن «التصوّف الأصيل والمسلّم به هو التشيّع، والتشيّع الواقعيّ هو نفسه التصوّف»، كيف أدرِج في آثار مفكّر القرن الخامس عشر، العالي المقدار، أي السيّد حيدر الآمليّ في كتابه «جامع الأسرار»؟ فهو يزعم أنّ الصوفيّ الإيرانيّ وحده يمكن أن يورد مثل هذا الموضوع على لسانه.

لم يئن الأوان حتى الآن لتشخيص وتقويم المشرب الأساسي الذي اختلط في مدرسة إصفهان امتزج بمشارب ابن سينا، والتصوف والإشراق والتشيع الإمامي.

في كلّ الأحوال، هذه الخصائص الكبرى مرتبطة بالخطوط العامة التي ترسم الخصال والسمات المعنويَّة للميرداماد، المعروف كفيلسوف شديد الغموض. لكنّ اعترافين له حماسيّان يوضّحان أنّ له شخصيَّة أخرى يغر شخصيّته فيلسوفاً. بعبارة أصح، لنحفظ انسجامه مع مشربه الخاص، يجب أن نقول، إنَّه فيلسوف كامل لأنّه أوصل فلسفته إلى حدّ التجارب الكشفيّة، وعارفٌ كامل لأنّ ترجبته ساعدته في تأليف وتدوين فلسفة مرتبطة بالكشف والجذبة، وفي هذا الأمر يكمن المثال والكمال المطلوبين لدى السهروردي، مطابقة النعل بالنعل. يمكن عدّ الميرداماد مظهر وآية وطليعة الفكر والنبوغ الإيرانيّ.

لكنّ شهرته كفيلسوف غامض ورمزي، مشهودة ومعروفة من خلال قصة مختصرة تتجلى فيها روح السخرية والفكاهة الإيرانيَّة. فالمعروف أن

أوّل ما يحدث للإنسان بعد الموت أن يستنطقه الملكان نكير ومنكر، يسألانه: ماذا كان دينه؟ وبأي إلٰه يؤمن؟ وقد سألا هذا السؤال للميرداماد، فلم يستطع أن يجيب كما يجيب الآخرون ببساطة ووضوح، فقال عن إلٰهه: أسطقسٌ فوق الأسطقسات (عنصر أرفع من جميع العناصر)... بُهت الملكان واحتارا، لأنَّ هذا الجواب كان غير مرتقب كليّاً ولا مثيل له أو سابقه، فتسايلا ما ذا يجب أن يفعلا؟ فعادا إلى الله عزّ وجل، فقال لهما بكمال اللطف: «نعم، أنا أعرف نمط كلام وبيان عبدي هذا، لقد كان يتكلّم على هذا النحو طيلة حياته، ولم يُفهم كلامه مطلقاً، لكن بما أنَّه إنسان صالح، ولم يؤذِ أحداً، من الجدير به أن يدخل جنَّة الفردوس؟

لكن، في الواقع، بماذا ترتبط الصورة المبهمة والغامضة لأفكاره؟ نحن لا يجب أن نتصوّر أنَّ تفكيره خالٍ من الإحكام والصلابة اللذين يمنعانه من السيطرة على نفسه، ولا يجب أن نتوهّم أنَّه كان عاجزاً عن إيراد أسلوب تعبير تام وكامل، وإنَّما يجب أنْ نعدَّ هذا الإبهام والغموض في التعبير وسيلة، لصون هذا الفيلسوف وحمايته مقابل الأعداء بعمامة والملاحقات وأنواع الأذى التي لم ينج منها أيّ فيلسوف أو تلاميذه. وفي متناولنا معلومة أخرى بهذا الصدد، توضح وتفسّر ذاك الغموض والإبهام، هذه المعلومة لها جانب رؤيويّ لكنها تتضمّن درساً حكيماً. رأى الملاّ صدرا أستاذه، بعد موته، في المنام فسأله: «ما هو السبب في تكفير الناس لي، في حين أنهم لم يتهموك مطلقاً بالكفر، على الرغم من عدم الاختلاف بين مسلكي ومشربي ومسلكك ومشربك؟»، فأجابه الميرداماد: «ذلك لأنّني شرحت القضايا الفلسفيَّة على نحوٍ، لا يمكّن الفقهاء والمتألّهين الرسميّين من إدراك شيءٍ منها، وليس من أحد قادر على فهمها سوى العارفين الحكماء. في حين أنك

سلكت سبيلاً معاكساً لطريقتي؛ فأنت تعبّر عن المسائل الفلسفيّة بصراحة ووضوح، يمكن لأيٍّ معلم بسيط أن يفهمها بمجرّد قراءة كتبك. لهذا السبب كَفّروك، لكنّهم كانوا عاجزين عن توجيه أي إهانة إليّ أو إلحاق أيٍّ أذى بي»!

نشير الآن إلى بعض التفاصيل المتعلّقة بتاريخ حياته المعنويَّة. أصل عائلة الميرداماد، والعوالم الروحانيَّة والمعنويَّة لأسلافه، والتعاليم التي تلقَّاها في عهد الشباب، فجعله واحداً من المنتمين إلى إحدى كبار العائلات التي تمثّل التشيع. وُلد في استراباد في النصف الثاني من القرن العاشر الهجريّ، أي النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلاديّ، لكنّ سنة ولادته غير معروفة بصورة حاسمة. لقب «الداماد» الذي اشتُهر به، هو في الحقيقة لقب والده، شمس الدين محمّد، وله ارتباط بتاريخ الحوادث الدينيَّة والمذهبيَّة. كان أبوه تلميذ «الشيخ»، المحقّق الثاني، وهذا الأخير أحد الشخصيَّات البارزة الوضّاءة في عالم التشيّع الإماميّ. رأى الشيخ في عالم الرؤيا الإمام الأوّل [عليّ ﷺ]، الذي أمره أن يزوج ابنته لتلميذه شمس الدين، لأنّ هذا الزواج سيُثمر ابنا يرث معارف وعلوم الأنبياء والأئمة الأطهار.

وهكذا أصبح شمس الدين «داماد»، وبهذا الاسم اشتُهر، وانتقل اللقب من بعده إلى ابنه، يمكننا القول إنَّ حياة الميرداماد والمصير السامي الذي كان من نصيبه من قبل أن يولد، أُلبس لباس الحقيقة.

أنهى دراساته في مشهد، وجاء في عهد الشاه عباس الأول إلى إصفهان [العاصمة]، وأصبح من ملازميه، وعاش في هذه المدينة ـ ما عدا بضع مرات من النقل والانتقال ـ وفيها عمل على تعليم تلاميذه وميريديه وتنشئتهم. توفّي في الديار المقدّسة في النجف الأشرف في

العام ١٠٤١هـ، ١٦٣١ أو ١٦٣٢م. آخر ما قاله اللحظة التي كان يودّع فيها الحياة الدنيا آية من كلام الله المجيد: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾.

ترك عدداً كبير من المؤلّفات، لم تطبع عليها للأسف الشديد حتى الآن. وقد فسّرها تلاميذه مباشرة أو بعد حين. يجب أن نذكر أنه كجميع أقرانه لم يكتفِ بتصنيف الكتب باللغة العربيَّة أي لغة الدين، وإنَّما لديه مؤلفات كذلك باللغة الفارسيّة. لو لم ينظم الشعر لما كان عالماً إيرانيّاً أصيلاً. يمكن القول إنَّه كان يأنس ويعرف جميع فروع وصنوف العلوم الإسلاميَّة. وخلاصة القول، إنَّه في نظرنا مفكّر عالي المقام، لديه قدرة عظيمة على العمل، شديد الحماس والحرارة والفاعليَّة، قاسياً جدّاً على نفسه. كان لديه تلاميذ قاموا بما يتوجب عليهم تجاه أعماله وآثاره، وصرفوا أعمارهم في سبيل شرح آثاره وتفسيرها. كان في المعاشرة والصداقة صاحب قلب رقيق وعاطفة فيَّاضة، وأكبر دليل وأصدقه على هذا الادعاء الصداقة الأخويَّة التي ربطته بالشيخ بهاء الدين العامليّ (= الشيخ البهائيّ)، الركن الركين هاتان الخصلتان تكفيان للتدليل على حسانع ومناقبه. لقد أجمع أصحاب التراجم على وجود هذه الخصال المميّزة لدى هذا المنألة النشِط ذي الفاعليَّة المعنويَّة الشديدة، التي عضدتها الأفكار العرفانيَّة، وأوصلته كلّها إلى حدّ الجذبة والكشف، وشرحوها بوضوح تام، ونحن بدورنا آمنَّا بهذه الحقائق في ضوء النصوص التي درسناها، لقد كان بحق يتمتع بصفات العالم التي أهّلته لحمل لقب «المعلّم الثالث».

إذا نحن تكلّمنا على تلاميذه ومريديه، وأصرّينا على ذلك، سنبتعد عن موضوع مقالتنا. مع ذلك لا بدّ من القول إن مدرسة إصفهان قد

نضجت واكتملت بفضل مجاهداتهم، واتخذت بمساعيهم هذا الطراز المعنوي والأنموذج الروحاني الجذاب، والذي يمثّل أبهى صور الحقيقة. على الرغم من أنَّه لم يُدرس حتى الآن كما ينبغي ويتوجّب، إنَّما يمكن القول إنَّه يجمع في داخله بشكل لا ينفصم السنَّة المزدوجة لإشراق السهرورديّ والإماميَّة، والتفكير والتأمل في ما وراء سيماء الإمام الظاهرة الفرد الأجلّ والأنموذج الأعلى للإنسان الكامل، لقد ورد الميرداماد هذه السنّة المزدوجة، ونقلها إلى الذين خلفوه، لكنه منحها بنبوغه الفلسفيّ الكمال والقوة. ونحن الآن نسمّي اثنين من خلفائه: الملاّ صدرا الشيرازيّ الذي ربّما كانت مصنّفاته أسهل هضماً وإدراكاً من مصنّفات أستاذه، وتكسفها إلى حدٍّ ما.

من الممكن الآن، أن نذكر شخصاً آخر في شيراز، في مدرسة الخان، يسيكن في حجرة حقيرة كان يدرّس فيها، هو السيد أحمد العلويّ ابن عمّ الميرداماد (وابن خالة أمّه)، وتلميذه ومن ثمَّ صهره، ولديه مؤلّف عظيم القدر والاعتبار، له جانب فلسفي وحكمي. نشير كذلك إلى محمّد قطب الدين الأشكوريّ، الذي خلّف منظومة شعريَّة مطوّلة بالعربية والفارسيَّة، وكتاب في تاريخ الفلسفة الإلهيَّة يتضمن الكلام على الحكماء القدماء، وعلى فلاسفة العالم الإسلاميّ، وعلى الأئمة الأطهار عليهم السلام والوجوه البارزة في عالم التشيّع. ومن الواجب أن نذكر من تلاميذ تلاميذه، كبار مريدي الملاّ صدرا من أمثال الملاّ محسن فيض، وعبدالرزّاق اللاهيجيّ، والقاضي سعيد القمّيّ، وهذا الأخير من أقطاب العرفان الشيعي.

في نهاية المطاف، لا بدّ من ان ندكر لتنظيم المقدّمات والجهات، إحدى الحوادث المهمَّة في ذلك العصر، وهي حركة الذهاب والإياب والاختلاط غير العادي بين إيران والهند، على إثر الإصلاحات الرجوليَّة

الشريفة الصادقة الإيمانيَّة والمذهبيَّة التي قام بها أكبر شاه، الذي تغلغل في محيطه المشرب الإشراقي للسهروردي تغلغلاً عميقاً. في ذلك الحين يمكننا أن نشاهد مجموعة من الزردشتيّين، الذين هاجروا من شيراز إلى الهند، وكان الموبذ الأكبر آذركيوان يتولّى زعامتهم. لقد وجد هؤلاء الخير والسعادة في آثار السهرورديّ، ومن الملاحظ أنّ المير فندرسكي شارك في أعمال الترجمة التي كانت في ذلك الحين تنجز من اللغة السنكريتيّة بالفارسيّة، وكانت تلك المبادرة شبيهة بترجمة الآثار الروحيَّة وتفاسيرها، أو بالترجمات التي أجريت في القرن العاشر الميلاديّ من اللغة اليونانيَّة بالسريانيَّة وبالعربيَّة، أو من العربيَّة باللاتينيَّة.

في هذا السياق نفكر قليلاً إن كان بإمكاننا، بحسب المنهج الصحيح المقبول، أن نجاهد معاً لدراسة هذه الآثار، ونسعى كتفاً بكتف لتجديد حياتهم وإحيائهم، وفي ذلك إحيارٌ لنا، سنجد فيها كلّ المراحل والمحطَّات، وسنتمكّن تالياً من المقارنة بين هذه الآثار المتنوّعة التي وُضِّحت في ثناياها الحيرة والقلق المعنويّين والروحيَّين لأفراد البشر منذ بداية ظهور العالم اللاتينيّ، حتى ظهور العالم البوذيّ. . .

الرموز أو الصور المقدّسة في مذهب التشيّع والاعترافات الروحيَّة للميرداماد:

نعزم أنّ هذا الجانب وهو عنوان المعلومات والمواضيع التي وردت في القسم الأول من هذه المقالة، واجب وضروري لبلوغ الهدف. في كلّ الأحوال أسماء الشخصيات المذكورة، والمؤلّفات التي عدّدناها، وفي أثناء مسيرتنا شرحنا المراحل المتعاقبة، التي لا تزال كلها حيَّة حاضرة. يكفي أن ننظر نظرة اهتمام في محتوياتها القيّمة لندخل من خلالها إلى نهر المعنويَّة الإيرانيّ العظيم في القرون الأخيرة. إنَّ

الحصول على المقصود في الوقت الحاضر ليس أكثر من أمل. إنَّما في حال طُبق البرنامج المطروح والمرتجى بشكل دقيق، وعمد المحقّقون المختصون ذوي العلاقة، عشاق الطريقة المعنويَّة إلى بذل همتهم وساروا معنا خطوة بخطوة، وتقدموا خطوة في كلّ دقيقة في الطريق المقصود إلى أنْ يتحقّق العمل كلّه بعون الله، وكما ينبغي، سيكون الكمال المقصود في هذا الطريق موازياً لما أنجزناه في الغرب في حقل الفلسفة والحكمة الإلٰهيَّة والتاريخ المعنوي لحياتنا الروحيَّة، بأن نربط في إيران سلسلة التحقيقات وتاريخ الفلسفة والحكمة الإلهيَّة من عصر ابن سينا حتى القرن الماضي أي عصر الملاّ هادي السبزواري ـ قدّس سرّه ـ وأن نردم الهوّة الكبيرة في تاريخ الفلسفة الإيرانيَّة، ويجب أن ننجز هذه الواصلة المذكورة بشكل منظّم ومباشر، لنتمكن من يومه ما في حال ظهرت مؤثِّرات وعوامل خارجيَّة لقطعها، أن نستشعر مسبقاً الاضطرابات والدقائق الحاصلة.

من جهة أخرى، يلزمنا لفهم النصوص المقتضبة التي أودع فيها الميرداماد أسرار ورموز تجربته الباطنيَّة والمعنويَّة، وإدراك مقاصدها، أن لا تغيب عن بالنا مواضيع ومضامين الفصل السابق.

من بين النصّين اللذين لفتا انتباهنا واحد يجسّد الإعجاز القدسي في مذهب التشيّع كمشهد باطنيّ في حالة الجذبة والكشف. نتيجة هذه الحادثة الروحانيَّة والقلبيّة كانت مفعمة بالمعاني وشديدة العمق إلى حدّ أنّ أوصاف الحالة الروحية، تحوّلت إلى دعاء معروف باسم دعاء الحفظ، يردّده الشيعة المؤمنون. النص الآخر سيوضح لنا كيف يمكن لمفهوم نظام العالم وتجلّي الوجود، الذي أوصلته فلسفة ابن سينا وأتباعه إلى مرحلة الكمال، أن يتبدّل بواسطة القوّة الداخليَّة الباطنيَّة والعلاقة المعنويَّة إلى صورة أو مشهد روحيّ، وما كان حتى ذلك الحين أداة

وعدَّةً للحكمة النظريّة، تحوّل إلى أساس ومنشأ للتجربة المعنويَّة والروحانيَّة.

يمكن من هذه اللحظة الحدس أنّ فيلسوفنا هذا، على الرغم من أنّ شهرته قد نالها على نحو من الأنحاء في ضوء أبحاثه وكتاباته الفلسفيَّة المعقَّدة، وتعليم معارفه الدينيَّة، إنما هنالك في الحقيقة جواهر وكنوز مخبّأة في فطرته، وكأنَّه قصد أن يُلبس أسلوبه في الكتابة عن سابق تصوّر وتصميم ثوب الإبهام والتعقيدات اللفظيَّة، كي لا ينكشف سرّه؛ فالميرداماد لديه شخصيَّة وراءه وسر ظاهره معّلمَ فلسفة.

يكفي لتوضيح هذا المعنى وتأكيده أن نستعير هذا النص من كتاب «الرواشح السماويَّة»، الذي اقتبسه عيناً من ترشّحات أفكار السهرورديّ «يجب أن تصل الروح الإنسانيَّة إلى مرتبة يمكنها من خلالها أن تمزج بين معاينة العالم المحسوس، ومشاهدة عالم الغيب، وأن تكون قادرة أن تنخلع من الجسد وأن تكسر قيود الطبيعة، لتنال نعمة الاتصال والاتحاد بعالم الملكوت القدسيّ، وتنضمّ إلى الأرواح المقدّسة التي تلقي عليه نورانيّتها من المشارق النورانيَّة. لا يملك أيّ واحد الإذن بالدخول في ساحة الروحانيَّة، ما لم ينل القدرة على الانفصال عن الطبيعة وخلع الجسد، إلى حدّ يستطيع معه أن يخلع جسمه كما يخلع القميص عن بدنه، أو أن يرميه بعيداً ويصبح عارياً.

إنّ تجسيد الخروج من القالب الجسمانيّ وطرحه بعيداً بأسلوب ذهنيّ، يتشكّل من خلال تحقيق الموضوع الثاني لرسالة الاعتراف الروحي للميرداماد، التي نقل فيها جزئيات وتفاصيل المراتب بدقّة ومراقبة دقيقة للمواقيت الروحيَّة لما عاشته روحه في تجربتها الباطنيَّة. وقعت الحادثتان الروحيّتان المذكورتان بفارق زمنيّ يبلغ اثنتي عشرة سنة. الأولى في مدينة قمّ المقدّسة في السنة ١٠١١هـ (١٦٠٢ ـ

١٦٠٣م)، والثانية في السنة ١٠٢٣هـ/ ١٦١٤، في مدينة إصفهان أو في إحدى ضواحيها. الحادثة الأولى تصوّر لنا بشكل خاص الحالة الروحيَّة والمعنويَّة لشيعيٍّ مؤمن، يجسد بصورة مفاجئة في مشهد باطنيّ الصور والتماثيل المباركة التي يمجّدها قلبيّاً. في الحادثة الثانية يظهر بوضوح وبصراحة أقصى ما يمكن أن يصل إليه تصور العالم والتفكير به في قالب فلسفة ابن سينا، حيث يقترن التاريخ والزمان بالفصاحة الكاملة، ولعلَّ على الإيمان والتوجّه القلبي بالمقدّسات الشيعيَّة.

أما في ما يتعلّق بالحادثة الأولى، فقد استقينا المعلومات عنها من أوفى تلاميذ الأستاذ، أي محمّد قطب الدين الأشكوريّ. في شهر رمضان من العام ١٠٠١١ من هجرة الرسول الأكرم ﷺ، وكان الميرداماد في عنفوان الشباب، مستوطناً إصفهان، قام بزيارة المدينة المقدّسة قمّ. وكان كما يقول هو نفسه قد لجأ إليها، حين كان الشاه عباس في حرب شديدة مع العثمانيّين. في أحد الأيام، بعد صلاة العصر، تأخّر طويلاً في المسجد، وظلّ جالساً في مكانه باتجاه القبلة، أحسّ شيئاً فشيئاً في نفسه بحالة خاصَّة، واستغرق على حين غفلة في حالة من الكشف، يقول من ثمّ:

«ظهر بقربي نور ساطع (النور الشعشعانيّ) بكلّ الجلال والعظمة، على صورة إنسان يُتكيء على جناحه الأيمن. وعلى هذا النحو نفسه شاهدت شكلاً نورانيّاً آخر أكثر جلالاً، يشعشع في جماله، وتسطع أشعته على الأطراف والجوانب. كنت كذلك وإذا بصوت يهمس في أذني أن هذا الشيخ النورانيّ هو شمائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الإمام الأول، في حال أن الشيخ المستلقي أو الجالس هو حضرة الرسول الأكرم ﷺ».

يتبيّن من لهجة الميرداماد، أنه قد حصل له شغف وسرور واطمئنان

لا يوصف من لطف أمير المؤمنين وكرامته، بواسطة هذه الخلسة الروحانية، أزالت عن قلبه الهمّ والغمّ. النقطة المهمّة في الحديث السابق الذكر أن الإمام عليه السلام قد عرفه من الرموز والإشارات، وعلَّمه دعاء الحفظ الذي تبقيه قراءته في مأمن من عضّات المصاعب. الدعاء المذكور عبارة عن تذكّر ذهني للمعصومين الأربعة عشر أي الرسول الأكرم وفاطمة الزهراء والأئمة الاثنا عشر عليهم السلام. الذين يحيطون بعبد الحق ويحرسونه. في المقابل النبي الأكرم، وعلى يمينه أمير المؤمنين، وعلى ساره الأئمة الاثنا عشر وفي الخلف رؤوس الخمسة أهل الكساء. تعرف على هذه المجموعة من علٍ وفي المركز فاطمة الزهراء ابنة الرسول، مجمع النورين، ومقطع التشعشعين، ومنبع النورين: نور النبوّة ونور الولاية. وفي النهاية إكليل نورانيّ من الملائكة القدسيّين، يكمل تجلّي دائرة القدسيَّة هذه.

هنا، وفي هذا المقام تخطر لنا نِقاط ودقائق لطيفة وواضحة في حقل علم النفس الديني والمعنوي، جديرة بالملاحظة. الأولى أنّ في الحياة الباطنيَّة لشخصيَّة الميرداماد حدثاً مهمّاً وحديثاً لطيفاً، لا نظير له، قطعه طيلة سنوات متمادية من مرحلة تكوينه واستعداده، وكان يظهر باستمرار من خلال التذكّر والتفكّر. كان الإحساس بالحضور والمشاهدة بدرجة شديدة وعالية، يقول الميرداماد بعد الخروج من حالة الكشف: «سأبقى منتظراً إلى يوم الحشر على أمل تجدد وإحياء هذا المشهد الآسر النادر المثال».

في المرحلة الثانية من جوانب القراءة النفسيَّة لهذا الحديث يمكن أن نلخّصه في ثلاث نقاط دقيقة: الأولى: أنَّ مجموعة الصور والتماثيل في داخل دائرة محاطة بحلقة الملائكة، تذكر بشكل «المندلة» المتداول في سائر المذاهب العرفانيَّة. فالمندلة شكل مدوّر له في المذهب البوذيّ

مقام خاص في الرياضة وتمركز الروح والفكر والمشاهدة، وهو في معظم الأحيان دائرة في داخلها صور وتماثيل خياليَّة ورموز مختلفة لعالم الوجود والمخلوقات السماويَّة الماورائية مجسّدة ومرسومة، والشخص يحدّق في داخل الدائرة، تبؤدة من الأطراف إلى مركز ادائرة، ويبحث فيها عن مركز الوجود العلوي والسماوي، فيحصل على الأمان وراحة البال وتوازنه الوجودي في تلك النقطة. الثاني أن في دائرة الميرداماد الروحانيَّة شخصه، أي الشخص المجذوب في الوسط، مع الفرق أنَّ فوق رأسه في المركز الحقيقي للدائرة تمثال فاطمة الزهراء عليها السلام الذي لا مثيل له مشرف على الدائرة بأكملها وعلى المجموعة بأكملها. بناء عليه وجود الشخصيَّة المقدسة لهذه السيدة في العالم الإسلاميّ، التي تشكّل مركز ثقل الوجود. هنا إذا كان من الجيّد الانتباه في تجربة الكشف والانجذاب العرفانيّين للميرداماد إلى نقطة التشابه هذه، حيث تصوّر في مذهب التشيّع حضرة الزهراء كأعلى مظهرٍ تقديس مقابر صورة مريم عليها السلام في عالم العرفان المسيحيّ، أي مظهر العقل الكلّي والخلاّق ومحمل الروح القدس. هذه الطريقة بالتقديس والتقدّس رائجة ومتداولة لدى الفرق الشيعيَّة المختلفة، بما فيها الشيعة الاثني عشريَّة والمذهب الإسماعيليّ. سندرس في مكان آخر من هذه المقالة المعنى الدقيق للتغيير والتبديل في المباني الفلسفيَّة ونظام العالم في فلسفة ابن سينا بصورة ذهنيَّة وتجريبيّة روحانيَّة ومعنويَّة. في كل الأحوال إن الرمز الدائري للشكل المعنويّ، موافق لنتيجة الجهود والتحقيقات التي أجراها حالياً علم النفس التحليليّ، لا سيّما في أصل المثال الأصلي أو الأزلي (Architypre) ومَنشئه. أخيراً النقطة الثالثة حول المشهد الروحانيّ للميرداماد هو أننا نجد أنفسنا في الحقيقة أمام أنموذج كامل من المُثُل الأصليَّة أو الأزليَّة، ومن خلال التحقيقات التي أجريناها فإن «دعاء

الحفظ»، في أكثريَّة كتب الأدعيَّة الشيعيَّة مدوّن ومضبوط، ويقينا التجربة الروحانيَّة للميرداماد تشكّل مصدر الدعاء المذكور ومنشأه.

بحيث أنَّ العبارات والكلمات الواردة فيه هي نفسها التي ذكرها الميرداماد وأعلاها بعد خروج من حالة الجذبة والكشف.

الاعتراف الثاني بالروحاني لأستاذ الحكمة الإلهيَّة يتضمّن بياناً وتحليلاً لحادثة روحيَّة، حدثت له بعد اثنتي عشرة سنة من الحالة الأولى أي سنة ١٠٢٣هـ/ ١٦١٤م تختلف هذه الحادثة عن الحادثة الأولى من حيث الظروف والدرجة. هذه المرَّة الميرداماد في إصفهان، وليس في قم، ووصل في مقامه أستاذاً إلى مرتبة عالية، وتجربة باطنيَّة ومعنويَّة أعمق وأصفى، جاءته حالة الجذبة والكشف بدلاً من المسجد في محلّ اعتكافه. لكنَّنا للأسف لا نعلم شيئاً عن خصوصيَّات محل الإنزواء الخصوصيّ ذاك. ما يلفت انتباه القارىء للوهلة الأولى حين يقرأ شرح وبيان الحادثة، الدقة التامَّة فيها، بحيث أن الكاتب ذكر تاريخها بدقة متناهية النقطة اللافتة الأخرى، هي أنَّه في هذه المرَّة، احتلّ «الذكر» الأساس ونقطة الانطلاق للتفكّر والتحليل. والنقطتان المذكورتان تشخّصان الجانبين المزدوجين للحكمة الإلهيَّة الشيعيَّة وفلسفة ابن سينا، كما تدل على علاقة الميرداماد للوثيقة بهذين المصدرين الفكريّيَن المقدّسين.

ذُكر التاريخ الدقيق للحادثة الروحانيَّة يوم الجمعة الرابع عشر من شعبان سنة ١٠٢٣هـ/ ١٦١٤م، أي ثماني عشرة سنة قبل مغادرة الميرداماد لهذه الدار الفانية، أي أنَّ الحكيم الإلٰهيّ في هذا التاريخ كان يسير في أقصى درجات الكمال المعنويّ وقوَّة النفس المطمئنَّة. صرّح بالتاريخ المذكور بفصاحة ووضوح خاصّين، وضمناً فصّل وعزة شهر

شعبان كشهر عزيز وشهر مقدّس، الذي تُجرى فيه عبارات خاصَّة أمرٌ مثير للانتباه. لدى جميع الفرق الشيعيَّة لا سيما الاثنا عشريَّة، تصل منزلة هذا الشهر المقدّس، إلى أقصى رونقها، ليلة الرابع عشر ـ الخامس عشر، التي ينقسم فيها الشهر القمريّ إلى قسمين متساويَين. في الواقع كانت تلك الليلة المذكورة من العام ٢٢٥هـ/ ٨٦٩م، ولد إمام العصر ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ الذي كانت والدته بحسب رأي المؤرخين أميرة مسيحيَّة بيزنطيَّة. الإمام الثاني عشر هو المهديّ والمخلّص لدى الشيعة، وحين سيظهر سيمزّق حجب الظلمات، ويصنع عالماً يونانيّاً. لدى الفرقة الإسماعيليَّة ليلة الخامس عشر من شعبان خاصَّة بأهل البيت، وليلة القدر خاصَّة بالرسول الأكرم ﷺ، مع الفرق أنّ الإسماعيليّين يزعمون، أنَّ الليلتين كلتيهما مظهر تجلّى الشخصيّة الآجلّ المقدّسة فاطمة الزهراء، وهي الشخصيَّة المقدّسة نفسها، التي كانت في المشهد الذهني والكشفي للميرداماد تحتل مقاماً شامخاً. من ناحية أخرى، النصف من شعبان دليل على انفصال النور عن الظلمة، أي نور «التنزيل» عن حجاب «التأويل»؛ ويشكّل مقام نبوّة الرسول من جهة، ومقام ولاية الإمام من ناحية أخرى قرينتيه. بناء على هذا تزامن منام الكشف والجذبة الذي رآه الميرداماد، مع ليلة النصف من شعبان المعظمة، المفرّقة والفاصلة بين التنزيل والتأويل، والشريعة والحقيقة في الدين لافتة جدّاً للانتباه. الرسالة الخلعيّة ثمرة إيمان الميرداماد وجذبته، ومعناها جدير بالتأمّل من الجوانب الحركة الباطنية والمقتضيات والخصوصيَّات الأخرى التي كانت وراء ظهوره، وذلك لأنَّ الفيلسوف الحكيم والعارف، الذي لا نظير له، دخل هذا المعنى بواسطة الذكر، وتوسّل من بين الصفات المعظّمة للباري تعالى بالاسمين «الغَنِيّ» و«المُغني»، والاثنان يكمّلان بعضهما، ولكلٍّ منهما شأنه ومنزلته. إذا

قوّمنا الاسمين المكمّلين لبعضهما من خلال تأويل وتفسير حكمة ابن سينا، وأخذنا في الاعتبار وجهي الاسمين: أحدهما وجه الاستغناء المطلق للباري تعالى، والآخر القدرة العظيمة غير المتناهيَّة للرحمة الإلهيَّة التي تنقل الإنسان من ظلمة العدم المحضة، إلى عالم الإمكان والوجود المشخّص والمتعيّن، حينئذٍ ستتجسّد في ضمائرنا وخواطرنا فلسفة نظام العالم والحكمة المتعالية للوجود من بحيرة فكر ابن سينا على نحو مثير ومهيَّج.

إن نص الرسالة الآنفة الذكر، وجدناها في نسخة بحار الأنوار المطبوعة طباعة هجريَّة في القرن الثامن عشر الميلادي.

إنّ ما يثير التعجب والحيرة من هذه الناحية، هو أنَّ المجلسيّ الممثل المقدّم للشريعة، والعدوّ اللدود للمشرب الصوفي يذكر الميرداماد بكلّ هذا الاعتزاز والاحترام. وكأنَّ ما لقّنه الأستاذ الأجلّ في منامه لتلميذه العزيز الملاّ صدرا الشيرازيّ برسم الأمانة، يرتبط باهتمام المجلسي الخاص واحترامه لعالم التحقّق. لأنَّ المجلسيّ قدّم للرسالة المذكورة بالسطرين التاليّين: «بين الرسائل الغريبة للميرداماد، الرسالة الحاضرة التي هي العلامة والدليل على تألّهمه وتقدّسه، وتُظهر بجلاء جانبه المقدّس وطريقة إخلاصه الباطني!».

الرسالة المذكورة باللغة العربيَّة، وبالأسلوب الخاص بالميرداماد، لغتها معقّدة، استخدم الكاتب أقصى درجات الدقة والاجتهاد لإتمام مقاصده العالية، وجزئيات مطالبه ومناظرالوصف والرسم [سنحاول أن نلخص الرسالة بلغة قريبة من لغة الميرداماد لأنّ النص العربي للرسالة غير متوافر، وفي متناولنا النص الفارسيّ]: «في يوم من أيام هذا الشهر، وبالتحديد يوم الجمعة ١٤ شهر رسول الله شعبان المعظم من السنة

١٠٢٣هـ، في إحدى خلواتنا، كنت بالذكر، وبدأت بتكرار ساقطة، ذهنيّاً، مغنياً ذاني الساحة القدسيَّة للبارعي تعالى، ولم أر غيره في مرآة ضميري وقلبي، ولا أعبد إلا إياه. فجأة وقعت في خلسة وانجذاب خاصّين، كأنَّ بارقة الرحة الإلٰهيَّة جعلتني فارغاً منخلِعاً من قيد الجسد. متخلّصاً من قيد شبكة الحسّ، حرّاً من عقد حبالة الطبيعة، طائراً على جناح التقدير والتعظيم خائفاً نحو ملكوت الحقيقة، كأنّني قد انخلعت دفعة واحدة من رِبقة الجسد، وطارت روحي من منزلها العاديّ، وكأنَّما شحذت أفكاري، ونفرتُ من قالبي الترابيّ. وكنت أطير وكأنني رأيت إقليم الزمان بنور البصر، ووضعت قدمي في عالم الأبديَّة؛ حينئذٍ وجدت نفسي في «مدينة الوجود المطلق»، بين الأنواع الكاملة التي تشكّل نظام العالم «الجمليّ»، فعرفت أنني: هنالك في عالم الإبداعيَّات والتكوينيَّات والإلهيّات؛ في ما بين عالم الطبيعيَّات والقدسيّات والهيولانيّات والدهريّات والزمانيّات هنالك بين أهل الكفر والإيمان، وأرباب الجاهليَّة والإسلام، من الذين يتقدمون نحو الأمام، والذين ما أن يسيروا حتى يسقطوا، ومن السابقين واللاحقين يطوون طرق المقامات الأزليَّة والأبديَّة؛ وبالجملة بين آحاد مجامع الإمكان وذرَّات عوالم الأكوان، من جميع الصور، الكبار والصغار، الأموات منهم والأحياء الرائجين والقادمين، في تلك اللحظة جميعاً زمرةً زمرة ويداً بيد، وجماعات جماعات، بدون ذرّة واحدة من النقصان؛ جميعهم ولوّا وجوههم إلى الحضرة القدسيّة وحدّقوا بعين الباطن نحو جنابه جلّ سلطانه، ومع ذلك نفس الأشرار لم تنتبه من غفلتها ولم تصل إلى المعرفة، وكلّهم جميعاً يتكلمون بلسان الفقر والحاجَّة في ذواتهم، وجميعاً مذعنون ومعترفون بفقر وحقارة هُويّاتهم الهالكة؛ وجميعاً في حال الهلاك والابتهال من أعماق ينادون نداءً جماعيّاً يا غنيّ يا مغنيّ،

وفي حال التضرع والعسرة يرفعون يد الحاجة نحو سماء نعمته وموهبته؛ في تلك اللحظة، وفي غمرة الدعاء والإلحاح الذي لايُسمع إلا بمامع القلب والروح، وفي خلال هذا النداء الضيبيّ العظيم، ذُهلت عن ذاتي، ومن الذهول أتولّه ومن شدة الوله والدهشة تطهّر جوهر الذات العاقلة، وغبت عن بصر نفسي، المجرّدة؛ وعلى هذا النحو صرت وكأنني مهاجرٌ من ديار المتغيّرات وإقليم التبدلات، وخرجت إلى الأبد من سواحل قطر الوجود رأساً؛ يا حسرتاه وأنا في هذه الأحوال شيئاً فشيئاً فارقت حالة الخلسة والانجذاب الربَّانيَّة المحيّية بروحي، وهجرتني وأنا في حال التمنّي والرغبة والوله. وهكذا أُخرجت من الخلسة الروحانيَّة والربَّانيَّة، وأطلقت آهَ حرّى من كياني بأكمله: عمّ الحزن والألم العظيم روحي، وهبطتُ من جديد فوق أرض الخرائب والضائعات وبقعة الزور والفساد وقريه الغرور، والمقبرة المليئة بالكذب والرياء والوهم والتزوير».

إنَّ هذه الصحيفة الجميلة للميرداماد، سواء لشدّة وحدّة الهيجان، أو لبساطة المصادر والمراجع اللسانية وسعتها المؤثر ترجمانها ومفسّرها، لأنَّ التجارب الروحيَّة تمّت بعين القلب ومسمع العقل. نحن بحاجة، لتصوير وتجسيد التماثيل والمظاهرها، إلى رسّام ومصوّر عرفاني ورومانيّ، ليتكن بمساعدة ومعاضدة موسيقيّ ماهر، أن يمنحها لحناً قويّاً صاخباً. مع ذلك استطاع الميرداماد في ضوء المصادر الخالدة والعلم الكامل بالألفاظ والمصطلحات، أن يجسّد ويصوّر بعض جوانب الصور الرؤيويَّة، والصاخبة التي رآها وسمعها في حالة الخلسة والجذبة. نحن وُفقنا إلى الإشارة إلى بعض عبارات «فكأنّي» التي تدلّ على القياس والتشبيه التي استخدمها الميرداماد بهدف تلقين وإلهام حالته المعنويَّة. من الضروري والواجب ابالنسبة إلينا أن نذكر أنَّ العبارات التي تشرح هذه الخِلسة [حالة الكشف] المطابقة والمتناغمة مع عبارات شروح

السهرورديّ. من بداية الأمر، حين يؤدّي الذكر والتمركز الروحيّ إلى حصول حالة تلعيق وتعويق، تتجلّى بعض الخواطر الروحانيَّة. في هذا السياق، يذهب تفكير الإنسان إلى قصّة «الطير» المنسوبة إلى ابن ينا، التي قال فيها: «قطعت الحلقات... كسرت عِقد المصيدة... وطرتُ»، أما خلسة [كشف] أفلوطين المعروفة، المنقولة في فيكتاب «إنئاد»، فأشدُّ منها صراحة ووضوحاً، وهي معروفة في أوساط أرباب المعنويَّة والعرفاء الفرنسيّين، الذين عرفوها من خلال النصوص العربية للحكمة الإلهيَّة المنسوبة إلى أرسطو، والتي عُبِّر عنها على النحو التالي: «أحسّ في معظم الأحيان في نفسي باليقظة والصحو، فأتخلّص من قيود الجسم، وأستغرق في عالمي الداخليّ، وأصبح غريباً عن أيّ شيء آخر، وفي تلك الحال أجد في أعماق وجودي جمالاً وجلالاً عجيبين ومنقطعي النظير».

عبارة الميرداماد في هذا الصدد هي التالية: «ظننتُ أنني تخلّصت من ثوب الجسد، وسخف الجسد»، وهذا الكلام هو نفسه، متطابقٌ تطابقاً تاماً [حذو النعل للنعل]، مع ما ورد في بطون كتب الحكمة الإلٰهيَّة، وجاء عنواناً لهذه الرقعة والرسالة المختصرة.

مع ذلك هنالك فروق بينها. مشاهدة أفلوطين ورؤياه، التي جرّبها السهرورديّ، إنما هي خلسة وجذبة ممزوجة بالنشاط والفرح والانبساط الجليل المتعالي؛ أي أنَّه عبارةٌ عن الدخول في حريم ملكوت السموات وأنوار الأفلاك النورانيَّة والقبول في عالمٍ آخر وفي جمع الكائنات، التي يشاهد تجلّيها وتلألؤها على الرغم من كدورات العالم الناسوتيّ وظلماته. إنَّ خِلسة الميرداماد شبيهة بأوج اشتداد الحزن والتعب، الذي يزداد شدّةً وحِدّةً، على إثر الرؤيا والمشاهدة والاستماع والعذاب والألم المطلق الكامل، على النحو تُتيحه المكاشفة والتأمّل وتكرار الذكر

الخاص. يأتي هذا الذكر شبيهاً بالذكر الذي يسري في الآخر، وحينئذٍ وحده الميرداماد الذي يورده على لسانه، ويصبح الذكر والمناجاة كالغناء والسماع، الذي تشارك فيه العوالم جميعها مع كلّ موجوداتها ومكوّناتها. بعبارة أشدّ صراحةً، عين ذات الشخص الذي هو في حالة الرؤيا والشهود تصبح وسائل وأدوات، وتستغرق في الاهتزاز والارتعاش، إلى أن تنضم إلى عالم الخلسة والكشف. من البديهيّ هنا أنَّ وسائل وجوارح الإدراك والإحساس لم تكن سائر القوى المحسوسة المطابقة لأشياء عالم التعيّن. بل كانت قوّة المخيّلة الفاعلة، القادرة على إدراك ضجيج هذه الألحان الروحانيّة والنداء العظيم الغيبي، الذي يبيّن ألمه وعذابه في الأعماق وفي ذروة الوجود المطلق كذلك. وتكشف أسرار مبادىء الكائنات ومنابعها الحجاب عن هذا السؤال، على النحو الذي وُصفه به نظام العالم بحسب مشرب ابن سينا، أي نموّ وارتقاء العدم قرين ألست إلى عالم الناسوت، مسكننا. منذ ذلك الحين اتخذ وصف المشهد وتشريحه صورة مأساة لا تنتهي، يستولي إدراكها المفاجىء على وجود العارف، ويخرجه من مسكنه المألوف أي ذاته.

مع ذلك، في أعماق هذا الحزن يكمن نشاط وانبساط جليل ومتعال. لأن الكائنات ما لم تكن موقوفةً على وجود من يصون حياتها من العدم، فعلى الأقل أهل الشهود والرؤيا يجدون أنفسهم في محضره، وهو عالم وواقف على هذا الموضوع، وهو أن دعوة هذا النداء الغيبيّ العظيم لا تذهب هباءً وعبثاً في عالم الضجيج. الآن نجد في مؤلّفات اثنين من مريدي الميرداماد، ذكرنا اسميهما من قبل، عناصر وأجزاء نغمة ذات وجهين، أي الدعوة والسؤال والجواب، وبعونها ندرك المعلومات والفرضيَّات التي سبقت تجربة الميرداماد العرفانيَّة والمعنويَّة. فمن ناحية قدّم السيّد أحمد العلوي في التفسير الذي وضعه لكتاب الشفاء شرحاً

لسلسلة أفكار ابن سينا حول الوجود والموجودات الحيَّة ذات الفراسة، مستنداً، بصراحة ووضوح على المشرب الإيرانيّ القديم أي المدرسة الزروانيَّة التي تعتقد بالنسبة إلى تكوين العالم بالقضاء والقدر، وأنَّ أمر القضاء أوجد ساحات العدم والظلمة والنور والضوء معاً، وفي زمان واحد، هنا يُلاحظ بوضوح الشبه والعلاقة بين صور تكوين العالم ونظامه بحسب المعتقدات، الزمانيَّة، وشكراً، إيجاد العالم بناءً على مذهب ابن سينا، وهذا كاف لجلاء وتوضيح التراجيد يا المكنونة في مذهب ابن سينا.

الجواب عن هذا السؤال الذي يجسد شيئاً فشيئاً نهاية الأمر ولحنه الختاميّ، وضّحه لنا من قبل، محمّد قطب الدين الأشكوريّ مريد المرداماد وكاتب سيرته، فهو يرى أن المشرب الزرادشتي في موضوع الساؤوشيانت (= مخلّص العالم، الذي يظهر بحسب معتقدهم في آخر الزمان ويغيّر وجه العالم) والمعتقدات الشيعيَّة المتعلّقة بالإمام الثاني عشر، الإمام المنتظر، متوازية ومتشابهة. حالياً، لا يوجد أيّ أثر للمكاشفة والنظر العقلي لشخص يقارن في عصرنا الأمور في ما بينها، إنما في الحقيقة هذا الرأي يعبّر عن إحساس قبليّ وشهادة إيمان موجودة لا يمكن إنكارها؛ أو في حنايا هذا الإيمان، أي انتظار إمام العصر، يمكننا أن ندرك مبدأً معنويّاً إيرانيّاً ثابتاً من عصور قديمة جدّاً؛ ويمكننا كذلك أن ندرك ونفهم بشكل أفضل وأكمل الأهميَّة والمعنى التاريخي اللذين ذكرهما الميرداماد بمنتهى الصراحة والبلاغة، أي تاريخ تجربته المعنويّة والعرفانيَّة الذي هو ليلة ولادة إمام العصر.

نحن في بداية هذه المتابعة وهذا الاستقصاء الموجز والتقصير، تأمّلنا أن نتمكّن من خلال اقتيارنا للميرداماد مرشداً وهادياً، أن نخترق قلب المدينة الفاضلة المعنويّة الإصفهانية ومحورها. ولعلّ لنا الحق الآن

قلب المدينة الفاضلة المعنويّة الإصفهانية ومحورها. ولعلّ لنا الحق الآن أن نشعر أنّنا في مقام القرب منها والجوار؛ وبهذا المنهج نفسه الذي كنّا قد شاهدناه منذ بداية الأمر، إحساس قرب الجوار هذا المضاء، وإدراكه هذا السرّ المعنويّ الذي ظل منذ قديم الزمان مجهولاً بالنسبة إلينا، نرى حاليّاً بشكل مبهم، كيف صار مقبولاً الكلام على تمازج مشرب ابن سينا ومبادىء التشيّع. مشرب ابن سينا أيضاً بحدّ ذاته، قد تطور من نظام فلسفيّ لنظم العالم، إلى مشرب حياة معنويصة وروحانيَّة، على شكل تجارب موجودة وحيَّة، وهذا هو الجانب من مشرب ابن سينا، الذي يبدو أنَّه يكون في بعض الأحيان، بالنسبة إلى الطلاب والباحثين الغربيّين، غير مفهوم وصعب الإدراك.

لكنّنا نلاحظ مع شيء من الانتباه والتأمّل أن مساره وتطوره يمكن تجربتهما وتحليلهما بسهولة.

هنالك صورة وقيافة واحدة تحكم آليَّة الحكمة والنظام المعرفي لدى ابن سينا، وهو ما سُمّيَ «العقل الفعَّال» أو «العقل الكلّي». هذا الأصل الأنف الذكر هو نفسه مفهوم «Noüs poïetikos» في النظام المعرفي لمدرسة أرسطاليس القديمة، وأتباعها، مع الفرق أنَّ العقل الفعَّال في نظامَي الفارابي وابن سينا، على العكس من الحكمة المشائيَّة الكلاسيكيَّة اليونانيَّة، جوهر مستقلٌّ ومنفصل، وهو تلك الروح الملكوتيَّة، الأقرب إلينا في سلسلة مراتب الملائكة الحافّين بالعرش الأعلى، وبحسب قول السهرورديّ الملاك الذي يجسّد إنسانيتنا. من الواجب أن نذكر أنَّ هذا العقل الفعَّال هو الذي عبّر عنه الفلاسفة الغربيون بالروح القدس، وفي وحي القرآن الكريم عُرِّف بأنه الملك المقرّب أي جبرائيل، الذي أمر بنفخ الروح في جسد مريم المقدّسة. حين ينفخ العقل الفعَّال أو الروح القدس قوى المكاشفة والعرفان في الروح الإنسانيَّة، يحدث أنَّ الروح القدس يفكر

بنفسه في خلال الجوهر الإنسانيّ، وفي هذا المستودع الترابيّ يشرع بالبحث عن مظهر جلاله، فيخرج شكل من أشكاله في الوجود الترابي إلى عالم الولادة، وكأنه يلده، ويحوّل الذكاء والنبوغ تدريجيّاً من القوَّة إلى الفعل. من هنا، يأتي كلام أهل المعرفة على «الولد المعنويّ»، المولود الجديد، والوجود الحقيقيّ الذي ينمو بالجدّ والجهد والطلب في وجودنا الترابيّ، وشيئاً فشيئاً يطير نحو الآفاق العظيمة للمعرفة والعشق.

وصف الميرداماد الموضوع والمحول المذكور، في أثناء تجربته المعنويَّة في حالة الجذبة والكشف، بصفة نزول الروح القدس على مريم المقدءّة.

الآن يمكننا أن ندرك الشأن والمنزلة، اللذين ظهرت فيهما الشخصيَّة المباركة لطامة عليها السلام في الصورة الشهوديَّة والغيبيَّة التي ظهرت على الميرداماد في مسجد قمّ، وضمناً إدراك وجوه الشبه التي لا يمكن إنكارها، وغير المكشوفة بين القضايا المعنويَّة الواردة أعلاه، وبين المعنويَّة المسيحيَّة الغربيّة، من خلال الحدس والظنّ الغربيين من اليقين. إنَّ ما أدركه الميرداماد في تخيّله ومشاهدته المعنويَّة، شرحه أرباب المعنويَّة والعرفان الغربيّين من أمثال اكهارت الألماني[١] وأنجلوس سهيليزوس[٢] بإيمان وتعمّق نادرين.

الآن ونحن نتكلّم على هذا المعنى من البحث، وعلى موضوع نضج ثمار تطور فلسفة المعرفة السينويَّة [نسبة إلى ابن سينا] من نوع من نظريَّة الحياة المعنويَّة، من المناسب أن نذكر كيف أنَّ التفكير والتأمّل في الغرب، في موضوع العقال الفعال الأرسطي، ومذهب ابن سينا وشخصية الروح القدس المتلألئة، اللذين رافقا دانتي الشاعر الإيطاليّ

---

(١) Naitre Eckhart.

(٢) Anagelus shlerus.

الصورة الملكوتيَّة «العقل» السماويَّة، والملكة العقليَّة لسماوات الملكوت، التي سُمّيت باسم القدّيسة «مادونا اينتلّيجنزا» أو لُقبت بلقب ملاك العقل.

إذا حظونا حظوات أخرى إلى الأمام، نعلن بيقين كامل، أنَّ الميرداماد، لم يوضّح فقط سرّه المعنويّ في وصف حالة الجذبة و«المندلة» الذهنيَّة التي مرّ بها، وإنما وضح سرّ المعنويَّة لبني الإنسانيَّة على نحو كامل، والمراتب التي وصفها الميرداماد تجلٍّ تام لمشهد نزول الروح القدس على مريم ﷺ، الذي نظمه مولانا جلال الدين الرومي في الدفتر الثالث من المثنوي المعنوي بعنوان «ظهور الروح القدس على شكل إنسان على مريم في وقت الغسل والعري» شعريّاً ببيانه المعجز، ويبدو من غير الممكن أن لا يذكر الأستاذ والمدرّس في مدرسة إصفهان الشريفة تلك القصة، أو أن لا يكون قد تأثّر بها. فحضرة مريم في تعبير المثنوي الأنموذج الكامل والفرد الأرفع في التجربة المعنويَّة العرفانيَّة، التي تواجه بعد وقت طويل من التحضير والتخمير فجأةً الروح الطالب والعاشق العارف أو «الشخصيَّة» المقدّسة التي هي في الوقت نفسه «نفسها» و«نفس غيرها» أي بيان المكاشفة والمعاشقة بين ضمير الشخص الأول وضمير الشخص الثاني، وتكون الحركة الأولى منها تجاهه روح الخوف والرعب، التي تقدّم احتمال فرار تلك الصورة وامّحائها، وتمنّى وجوده هو أنها قبل الأمّحاء والفرار لتلك الصورة قد وجدتها بالإدراك الشهودي، وهو نفسه المأمن والملجأ الوحيد الحقيقي لها ولا أحد غيره. على هذا النحو في الوجود الإنسانيّ تتم ولادة الصورة المعنويَّة، وتكون مستغربة بنسبة ربانيَّة غير محدودة. الولد المعنويّ هو في الحقيقة هو معنويته العليا هذه ووجوده الحقيقيّ بضمير الشخص الثاني. وقد عُبّر عن المراتب والمعنى المذكور في الديانة المزدائيَّة القديمة في إيران

بالمفهوم العالي «فَرَه وَرتي»، ومن حيث قوّة التعبير ووضوحه «أشد دلالة» من الوصف والتفسير، اللذين يريد علم النفس الجديد اليوم أن يعبّر عنهما مستعيناً بالتمثيل والتمثّل.

فرغب هنا أن ننقل بضعة أبيات من الدفتر الثالث من المثنوي المعنوي في باب نزول جبريل وظهور الروح القدس على مريم عليها السلام، لتنكشف لنا حقيقة المعنى من خلال لطف تعبير مولانا جلال الدين الرومي وقدرته على التصوير:

رأيت مريم وجوداً صوريّاً فاتناً
منعشاً للروح سالباً للقلب
انبثق أمامها فوق الأرض
ذلك الروح الأمين كالقمر والشمس بهاءً
... وكالوردة نبت أمامها من الطين
مثل خيال يطلّ برأسه من القلب
وبما أنَّ مريم غابت عن الوعي حين شاهدته، وفي إغمائها قالت: إنني أعوذ بالله منك... لم تر حصناً أفضل من ملاذ الحقّ... حينئذٍ خاطبها الروح الأمين بقوله:

وعندما اضطربت مريم لحظة من الزمان
كما تتنفض الأسماك فوق اليابسة
صايح بها مظهر الكرم
إنني أمين الحرة فلا تجفلي مني
... أتهربين من وجودي إلى العدم؟
وأنا في [عالم] العدم ملك وصاحب علم
إنَّ أمري ونسبي كلّه من العدم

لكنّ صورتي فحسب أمام السيدة العظيمة
يا مريم انظري فصورتي شديدة الإشكال
إنني هلال، وفي القلب خيال
وما دام خيالٌ قد حلَّ في قلبك واستقرّ
فإنه يبقى معك حيثما تهربين!
اللهمّ إلا الخيال العارض الباطل
الذي يأفل كالصبح الكاذب
أنا كالصبح الصادق من نور الرب
لا يحوم أيّ ليلٍ حول نهاري
إنك تهربين مني وتلجئين إلى الحق
وأنا مخلوق ذلك الملجأ في ما سبق
أنا ذلك الملجأ والملاذ المخلص لك
أنت تتعوّذين مني وأنا الملاذ

من الأفضل أن تختم مقالنا بالأبيات السابقة، فإن فعلنا غير ذلك نخاف أن نضيع لطفها وجمالها بتفسيرنا وتأويلنا، في كلّ الأحوال إنَّ عمق المعاني التي ضمّنها مولانا لهذه الأبيات، خارجة عن عهدة هذه المقالة، ولإيفاء الكلام حقّه نحتاج إلى تدوين كتاب كامل، سكيون في النهاية كتاب حياتنا، كتابٌ كتابته مسؤوليَّة تقع على عاتقنا. لذلك فإن العبرة التي يعلمنا إياها الميرداماد، أي أستاذ مدرسة إصفهان بكشفه لنا حياته المعنويَّة، هو أن الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ المعنويَّة أمر خطأٌ وغير جائز، والذين يخطون في طريق التفكيل بجد وعناد وبحاجة، يسيرون في طريق الخطأ والضلال الذي لا جبران له.

فلسفة الميرداماد
توشهيكو ايزوتسو

محمّد باقر الداماد، المشهور بالميرداماد (١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)، أحد أبرز الشخصيَّات في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة في العصر الصفويّ (القرون ١٠ ـ ١٢هـ/ ١٦ ـ ١٨م). يدلّ لقبه الفخريّ الذي اشتُهر به، أيْ المعلّم الثالث ـ المعلم الأوّل أرسطو، والمعلّم الثاني الفارابيّ ـ على عظيم شهرته من دون منازع، التي تمتّع بها في حوزة الفلسفة الشيعيَّة في إيران. هذا اللقب يدلّ قبل كل شيء، على المنزلة الرفيعة التي حَظيَ بها كفيلسوف إسلاميّ في عصره، وبعده. علماً أنَّ تلألؤ نبوغ أجلّ تلامذته، الملاّ صدرا (١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) الذي أدهش العقول، قد كسف مكانته وشهرته تدريجيّاً بمرور الزمان، لكنّ مشعل رؤيته الفلسفيّة لا يزال حتى اليوم في إيران يشعّ على آلاف العقول المفكّرة، ولأسباب عديدة، لم يتجاوز في الماضي حدود عالم التشيّع الإمامي المغلق نسبيّاً، في وطن الميرداماد.

في الواقع، في هذه السنوات الأخيرة، ترى شيئاً فشيئاً، كلاماً للمستشرقين في الغرب على «إحياء الثقافة الإسلاميَّة في العصر الصفويّ، وفي الحوزة الخاصة بالفلسفة بشرع المتخصّصون يجرون أبحاثاً وتحقيقات جدّيَّة، حول ظهور «حوزة الفلسفة الإسلاميَّة في إصفهان» وتطورها، هذه الحوزة التي يتربع الملاّ صدرا في نقطتها

المركزيَّة[1]. لقد وصل وضع الدراسات الاستشراقيَّة في الغرب إلى حدٍّ، لم يعُد من الممكن معه، لأيّ باحث مهتمٍّ بالفكر الإسلامي، أن يتغاضى عن قيمة الملاّ صدرا وأهمّيته، ومقارنة بالملاّ صدرا يمكن القول أنَّ أستاذه الجليل الميرداماد، الذي كان يعدّ في وقت من الأوقات أحدَ أكبر الحكماء الشيعة وصاحب أحد الأذهان الفلسفيّة الأكثر أصالةً، والذي كان له تأثيرٌ لا ريبَ فيه، قد طواه النسيان. والحقّ أنّ فهم الرسالة الفلسفيّة لمدرسة إصفهان بشكل عام، وفهم فلسفة الملاّ صدرا بشكل خاص غير ممكنة بدون تعرّف المكانة الواقعيَّة للميرداماد في تاريخ مسار هذه المدرسة. فضلاً عن ذلك، إذا تجاوزنا الملاحظات التاريخيَّة، من شأن الفكر المبدع للميرداماد أن يستقطب اهتمام المحبّين للفلسفة الشرقيَّة.

كان الميرداماد مفكراً متعدّد الفنون، مستوعباً لجميع المعارف المتداولة في العالم الإسلاميّ كالفلسفة (في جميع فروعها من المنطق وصولاً إلى الإلٰهيّات)، والكلام، والطبيعيّات، والرياضيّات، والفقه والأصول والحديث والتفسير. كان قوله بالنسبة إلى الجميع حجّة. كان الميرداماد فيلسوفاً يعتمد منهج البرهان المتقن العقليّ، وفي الوقت نفسه عارفاً من أهل الكشف والشهود[2]، والمعرفة بأسرار عالم الصور الأزليّ. تتجلّى أصالته وابتكاره الحقيقيَّان بأبهى صورها في تنسيقه لنظريّاته الفلسفيّة، وفي هذا السياق، فإنّ كتابة «القبسات» هو من دون أدنى شكّ أهمّ أعماله الفلسفيَّة.

---

(١) حول مدرسة إصفهان، والمقام الذي يحتلّه الميرداماد في تاريخ الفلسفة في الصر الصفويّ راجع: سيد حسين نصر ص: ٩٣٢ ـ ٩٠٤.

(٢) راجع حول هذا الجانب من شخصيَّة الميرداماد:

Henry corhin, «Confessions extatiques de MirDamad» in En Islam iramien, tome IV. Paris 1972. pp. 9 - 53.

كما ورد في هذه المقدّمة، تتشكّل الفلسفة الأساسيَّة للميرداماد من نوع من مزج متناسق بين الفكر البرهانيّ والأحوال العرفانيَّة. إن فلسفة بهذا المعنى «عرفانيَّة» تقود فعاليّته العقليَّة ذهنَه نحو المواجيد القلبيَّة والبصائر الروحيَّة، وهذه الأحوال بدورها تؤجّج فكره العقليّ الذي يُنتج أبكار الآراء والمفاهيم. وهكذا هنالك علاقة وثيقة في نسيج فكره الفلسفيّ بين التفكير العقليّ والشهود العرفانيّ.

هو من زاوية التفكير العقليّ، في قلب سنّة الحكمة المشّائيَّة السينويّة [نسبة إلى ابن سينا]. بعبارة أخرى بما أنَّه كان من أتباع مدرسة ابن سينا، كان بدون شكّ أرسطويّاً، علماً أنه كسائر الأرسطوّيين الإسلاميّين، تختلط أرسطوّيته بعمق بالنظرّيات الأفلاطونيَّة الجديدة. (هنا يجب أن ننتبه أنَّه يعدّ كتاب «الأثولوجيا» أثراً أصيلاً لأرسطو. إنما هو بصفته «المعلم الثالث» كان يُحسب الممثل الأبرز لأتباع أرسطو، ومن زاوية المشرب العرفاني، كان إشراقيّاً من أتباع السهرورديّ والنتيجة، أنّ في شخصه توليفة خاصة توحّد عناصر الحكمة المشائيّة لابن سينا والحكمة الإشراقيَّة للسهرورديّ.

ما يُلاحظ في النظرة الأولى في كتاب «القبسات»، التفكير المنطقيّ جدّاً، الخاصّ بأصحاب مدرسة يُعبّر عنه بأسلوب جافّ ومغلق. إنَّما وراء هذا الأسلوب الجافّ، وخلْفَ عجاب المفاهيم المجرّدة التي يطرحها بمهارة شديدة، مشاهدات ومواجيد مثمرة، هي من نوع آخر ومن مصدر آخر، وهبة تجربة عارف، حيَّة. من هذه الميرداماد تجسيد كاملٌ للمبدأ الأساسيّ للحكمة، أو أنموذج كاملٌ للحكيم بحسب نظريَّة ابن عربي والسهروردي، أي هو مفكّرٌ، وصل بمددٍ من ملكة الرؤيا تأماً للتحليل العقليّ ـ الفلسفيّ، إلى الحقيقة والكمال الروحيّ ـ وهذه السمة سمةٌ مشتركة بين معظم حكماء العصر الصفويّ.

تنضح «القبسات» بالأفكار الأصيلة، ولكنْ بما أننا لا نستطيع أن نعالجها فكرةً فكرةً، سنكتفي بأن نحيط بشكل مجمل بالموضعين الرئيسيّين في فلسفة الميرداماد اللذين يمثلان فكره على أفضل وجه، الموضوع الأوّل: فهمه الخاص للزمان، أو بتعبير آخر ما وراء الطبيعة في العالم، انطلاقاً من طريقة فهمه للزمان. فقد حظي الميرداماد من خلال ما أظهره من أصالة في الرأي في طرحه لهذه المسألة، بمنزلة خاصّة في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة ككلّ. والموضوع الثاني موقفه من قضيّة بقضيّة ارتباط الماهيّة بالوجود، وتحيّزه لأصالة الماهيَّة. اللافت في هذه القضيّة، أن موقف أبرز تلامذته الملاّ صدرا معارضٌ لموقفه، فالملاّ صدرا يعتقد بأصالة الوجود.

من حيث «الزمان»، يعتقد الميرداماد بثلاث ساحات مختلفة في الشكل الوجودي لعالم الوجود:

١ ـ السرمد، أو ساحت اللازمان، ٢ ـ الدهر أو ساحة ما فوق الوجود الزماني، و٣ ـ الزمان أو ساحة الموجودات الطبيعيّة الزمانيَّة.

يجب أن نضيف هنا، أن ظلالاً من الإبهام تخيّم على هذا الجزء من أفكاره. من الصعب النفوز إلى داخله أو الإحاطة به. الخطوة الأولى في طريق إزالة الإبهام، أن نميّز بين الزاويتين المختلفتين اللتين يمكن من خلالهما مقاربة هذه الأقسام الثلاثة. وقدفعل الميرداماد نفسه هذا الأمر بدون أن يصرّح بذلك. إذا نظرنا من خلال هاتين الزاويتين فإنَّ كلاًّ من السرمد والدهر والزمان يمثّل حوزة وجوديَّة، خاصَّة بنوع واحد من الموجودات، لا تدخلها موجودات الحوزة الأخرى.

السرمد أو «اللازمان» ساحة وجود الوجود الصرف (المطلق أو بالتعبير الديني، هو الله). هذه الساحة حوزة وجود خاصٌّ بالوجود

المطلق حصراً. وما من موجود آخر يمكن أن يتوجد في هذه الساحة. وهكذا فإنَّ أيَّ شيءٍ ما عدا المطلق، ماديّاً كان أو غير ماديّ على حدٍّ سواء، لا يمكنه أن يتوجد في هذه الساحة. وهكذا فإنّ أيّ شيء غير المطلق، سوء كان ماديّاً أو غير ماديّ، محسوساً ما وراء المحسوس، بحكم المعدوم ماهيّة بجانب هذه الساحة الماورائيَّة أو من خلالها، هذا العدم الذي يشمل كلّ شيء سوى الوجود الصرف، ويُسمّى اصطلاحاً العدم السرمدي (أو العدم في ساحة السرمد)، ملتصق بطبائع هذه الأشياء وذواتها، بمعنى أنَّ أيّ موجود (غير الوجود المطلق المتعال) «مسبوٌ بالعدم» والمراد بهذا «السبق» بمعناه المطلق غير الزماني.

الدهر أو ما فوق الزمان، المساحة ما بعد الطبيعيَّة لجميع الموجودات غير المادّيَّة (المجرَّدة)، مأوى العقول الأبديّة التي لا تتغيّر، وهذه العقول اختلفت أسماؤها باختلاف المدارس الفكريَّة، والسنن الفركيَّة: المثل الأفلاطونيَّة، الأعيان الثابتة، أرباب الأنواع (لدى السهروردي، مفرده: ربّ النوع) والملائكة. الدهر «زمان» فوق الزمان، نوع من القدم يتوسط ساحة اللازمان المطلق وساحة الزمان. ولامتداد له في نفسه، ولا يمكن أن ينقسم إلى أجزاء مختلفة. في هذه الساحة توجد العقول والملائكة، لكنّها معدومة قرب السرمد ومن خلاله.

الزمان هو الساحة الطبيعيّة للموجودات الزمانيّة (الزمانيّات)، أي الموجودات الفارقة في الزمان. هذه الموجودات في تغيّر دائم، أي دائمة التغيير (المتغيّرات)، وتسيل على طول الامتداد الخطّي للزمان، لذلك تُسمّى (السيَّالات). ساحة الزمان هي العالم، الذي نعرفه نحن بواسطة وجودنا الطبيعي وتجاربنا. يمكن القول إنّ ما يوجد في هذه الحوزة، يوجد فقط وفقاً لهذه الساحة نفسها، أيّ أنّه معدوم بالنسبة إلى

الدهر والسرمد. يمكننا أن نضيف هنا، بصدد الفرق الخاص بين الزمان والدهر، كما عبّر الميرداماد، أنّ موجودات حوزة الزمان موجودة «في الزمان»، في حين أنّ الموجودات المتعلّقة بحوزة الدهر موجودة (مع الزمان).

كان هذا طرحاً مجملاً لهذا التقسيم الثلاثيّ من زاوية معرفة الوجود (الأنطولوجيا)، وكلّ واحد من الأقسام الثلاثة أي السرمد والدهر والزمان مهدُ وجود خاص لكلّ نوع من أنواع الوجود. لكنّ الميرداماد ينظر إلى هذا التقسيم الثلاثيّ من زاوية أخرى. وهذه المرّة بدلاً من أن يكون السرمد والدهر والزمان ساحات ثلاث راكدة للوجود، يعبّر كلٌّ منهما عن علاقة من العلاقات المتغيّرة بين الموجودات.

في الصورة الجامدة التي عرضناها، السرمد هو الساحة الماورائيَّة التي لا يوجد فيها سوى المطلق. المطلق هو نفسه صرف الوجود، الذي هو بلا شرط وبلا تعيُّن وبسيط من دون أجزاء. من ناحية أخرى في ذاته نفسها تعيّنات يمكنها أن تتوسع في الجهات غير المتناهية، وتخرج بصورة تعيّن عينيّ. بحسب التعابير والمصطلحات الكلاميَّة يُعبّر عن هذا الوضع الماورائي على النحو التالي: إنّ الذات الإلهيَّة تُشخّص بواسطة صفاتها. من خلال زاوية النظر هذه يمكن القول إن هنالك علاقة متحوّلة بين الله (المطلق المتعال) والصفات الإلهيَّة (تعيّناته الذاتيَّة الباطنيَّة). تتعيّن «الصفات» الأنحاء المختلفة لا «ذات»، والله هو الذي يظهر هذه التعيّنات الداخليَّة. العلاقة المتبادلة بين المطلق وتعيّناته الداخلية هو ما يُسمّى «السرمد». هنا «السرمد» ليس ساحة معرفة الوجود (الأونطولوجيَّة)، التي يتوجد فيها المطلق المتعال «صرف الوجود».

وإنَّما هي العلاقة المتغيّرة بين المطلق وتعيّناته الداخليّة، وكلاهما ثابت لا يتغيّر. يجب الانتباه هنا، أن هذه الملاحظة، هي من مُطَلّ «الزمان»، علماً أن من الواجب إزالة أي أسلوب متناقض لتصوير «الزمان» وتصوّره. نجد، بواسطة هذا الفهم للعلاقة بين المطلق المتعال، وتعيّناته من مُطَلّ «الزمان»، أنّ هذه العلاقة غير زمانية كليّاً، أو لا زمانيَّة، والنسبة الذاتيَّة بين الموجودين أو الأمرين قديمة، وطرفا النسبة غير متمايزَيْن من روضهما.

من هذا المُطَلّ «الزماني» الذي ننظر منه، الدهرُ نسبةٌ بين الأعيان الثابتة، التي لا يلحقها التغيير من الأزل حتى الأبد ـ ومن مُطَل معرفة الوجود الثابتة يمكن القول إنها موجودة في ساحة الدهر ـ وبين الموجودات دائمة التغيّر في عالم التجربة والطبيعة. هذه النسبة وإن كان كل طرف من طرفيها زمانيّاً بشكل واضح، هي نفسها ليست زمانيَّة، وإنما هي رابطة فوق ـ زمانيَّة. على هذا النحو، في هذا النظام نفسه، الزمان ليس ساحة وجوديَّة، تتوجد فيها الموجودات الطبيعيَّة، أيْ الزمانيَّة، بل هي علاقة ونسبة بين موجودَين في موازاة خطّ امتداد الزمان وفق التقدّم (prices) والتأخّر (posterices) الواقعان كلاهما تحت مقولة الكمّ (quando) الأرسطيَّة.

من بين هذه النسب الثلاث: اللازمانيَّة، والفوق زمانيَّة، والزمانيَّة، الأهم بالنسبة إلى الميرداماد فلسفيّاً النسبة الفوق ـ زمانيَّة؛ على العكس من ذلك الفريق من الحكماء القائلين بقدم العالم، أي المعتقدين بأنَّ العالم الحادث، على الرغم من أنه مخلوق، إنما يتوجد باستمرار من ماضٍ لا بداية له، لذا هو مساوق لله عزّ وجل، وليس له «بداية» مطلقاً، وإن كان من حيث زمان وجوده متّصل باللانهاية، كان الميرداماد

يقول: على الرغم من أنَّ الوجود لا بداية زمانيَّة له، إنما له بداية فوق ـ زمانيَّة. وهذا القول معادل لقولنا إنّ وجود العالم مسبوق بالعدم.

الأساس النظري لهذه المجموعة من الفلاسفة في القول بقدم العالم هو التالي: إنَّ الله هو الخالق والعالم مخلوقه. وبما أنَّ خلقَ الله يجب أن يكون بالضرورة كاملاً، لا يُتصوّر أي تمايزٍ زمانيٍّ بين وجود الله ووجود العالم، الذي هو حصيلة خلقه الكامل. على غير هذا النحو يجب القول بمرحلة من الزمان في الماضي الذي لا بداية له أيْ الأزل، كان خلق الله فيه متوقّفاً، وهذا مناقض للكلام الأوَّل أي الكمال المطلق لخلقه. بحسب المصطلح الفني في الحكمة القديمة، يمكن أن نعبّر على النحو التالي: إنّ تصور الخلل الزمانيّ بين وجود العلّة التامَّة ـ «التامّة» بمعنى أنها مستعدّة للعمل دائماً كعلة ـ ووجود معلولها، أمر محال. إنَّ حركة اليد التي تمسك بالمفتاح، علّةٌ تامة لحركة المفتاح. فالمفتاح يتحرك بالضبط في الزمان نفسه الذي تتحرّك فيه اليد، ولا تمايز أو تخلخل بينهما زمانياً. بناء عليه، إذا كانت العلّة موجودة منذ الأزل، أو قديمة، المعلوك أيضاً يجب أن يكون موجوداً منذ الأزل، أي أنهما رفيقان من حيث القدم.

والآن، حتى من وجهة نظر هذه المجموعة من الفلاسفة، ترافق العلّة والمعلول (الله والعالم الذي خلقه) في القدم، ليس بمعنى أنْ لا وجود لأيّ تمايز بينهما من أيّ زاوية من الزوايا. حتى وإن تحرك المفتاح واليد في الآن نفسه وفي الزمان نفسه، فإنّ حركة اليد (العلَّة) أسبق من حركة المفتاح (المعلوك)، وهذا السبق أو التقدم من خلال مرتبتهما الوجوديَّة. على هذا الأساس، فإنّ وجود الله وإن لم يتقدم زمانياً على وجود العالم، فإنَّه متقدّم رتبةً.

فضلاً عن ذلك، إن التحليل الوجودي لعلاقة الله بالعالم يوضّح نقطة مهمّة بشأن ماهيَّة جميع المخلوقات الموجودة، وهي أنَّ هذه المخلوقات في نفسها بمنظار علم الوجود «عدم»، ووجودها متعلّق كليّاً بفعاليَّة علّتها. هذا المفهوم هو أحد المفاهيم الأساسيَّة في الحكمة الإسلاميّة، وتصل أسبقيَّته إلى ابن سينا. ففي رأي ابن سينا إنَّ ما يوجد في عالم الطبيعة والتجربة، غير موجود بحدّ ذاته، وإذا نُسب إليه وجودٌ ما، فهذا الوجود متعلّق بعلّته وبمدد من علّته وليس من ذاته. وهكذا يجب القول إن اللاموجوديَّة أو العدم الذي يحمله كلّ موجود من موجودات هذا العالم في داخله، سابقٌ على وجوده، وهذا الوجود نفسه منسوبٌ إلى علّته. بمعنى أنّ وجود أيّ شيء مسبوقٌ ذاتاً بالعدم. وهذا ما يُسمّى اصطلاحاً الحدوث الذاتيّ.

مقابل مثل هذا الفهم وضع الميرداماد نظريّته المعروفة، أي الحدوث الدهر أو الحدوث الفوق ـ زماني. فهو يصرّح أنّ عالم الطبيعة، صرفاً، ليس حادثاً من حيث أنَّ وجوده مسبوق بهذا النوع من «العدم الذاتيّ» ـ وهذا نفسه فهم للعقل الإنساني معلول لساحة الأشياء وصورتها العقلانيَّة ـ بل هو مسبوق بعدم مختلفٍ كليّاً، أي العدم الصريح. إن وجود أيّ موجود في عالم الطبيعة بمنظار علم الوجود مسبوق بعدم «واقعيّ» مختلِف عن العدم «الذاتيّ» والاعتباريّ والعقليّ المحض. وهذه المسبوقيَّة ليست في حوزة الزمان ـ الموجود فيها بالفعل ـ وإنما في ما فوق ـ الزمان أو الدهر. العدم المطروح هنا ليس «ذاتيّاً» ولا «زمانيّاً» بل هو فوق ـ زماني.

العدم الفوق ـ زماني هو نفسه العدم الواقعي لأيّ موجود في ساحة الدهر. وبما أنَّ الدهر بحسب التوضيح السابق لا امتداد له، العدم الفوق ـ زماني أو الدهريّ لا امتداد له أيضاً، أي لا «سيلان» له. من

زاوية على الوجود، هذا العدم بذلك المعنى واقعيّ، متناقض مع الوجود بالفعل. ومن هذه الزاوية أيضاً هنالك فرقٌ بينه وبين العدم «الذاتي» لأيّ موجود، الذي يمكن بحسب الشرح السابق أن يُجمع مع الوجود بالفعل. لا يمكن إدراك العدم الفوق ـ زماني إلاّ بواسطة الشهود الفوق ـ حسّيَّة، وفي زمان يكون فيه الذهن في حالة تأمّل عميق. فبحسب قول الميرداماد، ماهيَّة المعرفة غير النظريَّة أو التجريبيَّة، هي أنها لا تستطيع أن تقدّم أيّ شيء ملموس، إلا ما يتطابق مع السير الزماني. في الظروف العاديَّة، من غير الممكن لملكات الإدراك لدينا، أن تتصوّر العدم، الذي لا امتداد زمانياً له.

إن ساحة الزمان، هي المقام الأصلي للأشياء الزمانيَّة، التي يكون وجودها عبارة عن سلسلة قبل وبعد. في هذه الساحة، «الوجود» معادلٌ «للتغيّر». أي أنَّ الأشياء لا وجود لها بتأثير التغير المستدام. يظهر شيءٌ، ويختفي شيءٌ آخر. ووجود أي شيء جديد الظهور، مسبوق بالضرورة بالعدم الزمانيّ. هنا يُستخلص مما كنا قد قلناه في ما يتعلق بفكر الميرداماد، إن وجود أيّ شيء من هذا النوع من الأشياء مسبوق بنوع من العدم المختلِف كلّيّاً؛ في ساحةٍ أخرى في حوزة فوق ـ زمانيَّة. تتوضح الفكرة الأصليَّة المستترة في هذا الفهم الغريب وغير المسبوق للعدم الفوق ـ زماني، المتعلّقة بالأشياء الزمانيَّة أو الزمانيَّات، من خلال التوضيحات التي سنقدّمها.

إنّ كلّ ما هو بحسب ماهيته الذاتيَّة دائمُ التغيّر، وكلّ ما هو في سيلان دائم من دون أيّ لحظة توقّف، لا يمكن أن يكون له «وجود» بالمعنى الكامل للكلمة. الأصح أنْ يُسمى لا ـ موجود. بناء على ذلك هذا اللاـ موجود، وجوده أو عدم وجوده ليسا في ساحة الزمان، وإنْ وُجد في هذه الساحة. بل هو قياساً على ساحة الوجود الأعلى التي

تشمل أيضاً ساحة الزمان، معدم. وتلك الساحة الأعلى التي يكون فيها أو قياساً عليها الموجود الزمانيّ معدوماً، هي الدهر. ما هو معدوم من حيث ماهيَّته في الساحة الفوق ـ زمانيَّة، يصبح في ساحة الزمان موجوداً. ومسار هذا النشوء الفوق ـ زماني، يتكرّر لحظة بلحظة، بصورة لانهائيَّة. بهذا المعنى وجود الأشياء في الساحة الزمانيَّة، مسبوق بالعدم الفوق ـ زماني[1].

إن المبحث الثاني ذي المضامين المهمة في فلسفة الميرداماد، الذي نودّ هنا أن نطرحه بصورة مجملة هو أصالة الماهيَّة وتقدّمها، التي تعدّ تقليدياً النقطة المقابلة لأصالة الوجود. ولإدراك صحيح لهذين المفهومين المختلفين في علم الوجود الإسلاميّ يجب أن نأخذ في الاعتبار، أنّ «الماهيّة» و«الوجود» كليهما، الواردان في السياق الخاص لهذا البحث هما مجرّدان وعقليّان. بعبارة أخرى هما مفهومان يحرّدهما العقل من الأشياء الطبيعيَّة الموجودة في العالم خارج الذهن. إنَّ كل موجود تجريبيّ أو طبيعيّ طالما أنَّه لم يخضع للتحليل العقليّ، يبقى كلاً واحداً، ولا تمايز واقعيّ بين ماهيَّته ووجوده. فمثلاً الوردة موجودة في

---

(١) كما ذكرنا في أوّل المقالة، لقد أزيلت ستارة الإبهام عن مسألة الحدوث الدهري بأكملها لدى الميرداماد، مع أنَّه من الواضح تماماً، أنّ هذه المسألة هي محور العلم الماورائيّ الخاص به، وما أردنا في هذه المقالة توضيحه، ليس أكثر من تفسير تجريبيّ ومؤقت لهذه المسألة. لقد جمع السيّد جلال الدين الآشتياني أهم أقوال الميرداماد المتعلّقة بهذه المسألة، من مؤلّفاته المختلفة، ونشرها في المجلّد الأول من كتاب **«منتخباتي از آثار حكماى إيران»** [مختارات من آثار الحكماء الإيرانيين] (طهران ١٣٥٠ ش [١٩٧١م]، الصفحات ٤٠ ـ ٤٣). لدى الأستاذ الآشتياني رأي سلبيّ كليّاً بالنسبة إلى مسألة الحدوث الدهريّ. بنظره أنَّه على الرغم من احتجاجات الميرداماد المعقدة حول هذه المسألة، فإنّ **«الحدوث الدهري»** ليس شيئاً أرفع من **«الحدوث الذاتي»** نفسه الذي طرحه الفلاسفة الآخرون.

العالم الخارجيّ، معروضة في عينيّتها الواقعيَّة أو ظهورها مما يدخل ضمن الحسّ والتجربة. لكنّ عقلنا حين يشاهدها من الخارج يحلّلها إلى جزأين عقليّين مختلِفين: (١) ما هو معروض علينا بالفعل، ويُشرح على شكل قضيّة منطقيَّة «أ موجود» أو «أ له وجود» ـ و(٢) كون الوردة أ، يُوضح على النحو التالي: «أ وردةٌ» القضيَّة الأولى إشارة إلى «وجود» الوردة، والقضيَّة الثانية إشارة إلى «ماهيّتها»، أي أن الوردة أ حين تخرج من عنق «الوجود». على هذا النحو فإنّ مفهوم أ (الموجود على هيئة وردة) يتوضح في الذهن. الوردة في هذه الصورة زوج ذهني مركّب من عنصرين اعتباريّين وعقليّين: الوجود والماهيَّة.

هذا التركيب العقليّ، انعكاس لموجودٍ بسيط (أي غير مركّب) أي أ، بحيث يكون متحقّقاً في الخارج. فحوى الكلام، أيّ الجزأين العقليّين ـ أي الوجود والماهيَّة ـ هو الذي يظهر مباشرةً في نطاق الواقع؟ يقول أنصار «أصالة الماهيَّة» ـ وميرداماد من ضمنهم ـ: إن الماهيَّة بعبارة أخرى، موجود من زوجين أو جزأين من مفهوم (أ)، أي وجودها وماهيّتها، الماهيّة وفقط الماهيّة في تناظر مع الوردة الخارجيّة، أو الوردة الموجودة في العالم الخارجيّ.

عقلياً نحن لنا الحقّ بالكلام على «وجود وردة» على سبيل المثال. لكنّ ما له في العالم الخارجيّ ارتباط وتناظر واقعيّ مع هذا الوجود، ليس سوى ماهيّة وردة في حالة التحقق التجريبيّ. الواقعية هي نفسها الماهيَّة. وجود الشيء ليس سوى مفهوم مجرّد، لا علاقة به أو تناظر معه، في العالم الخارجيّ واقعياً. وهو عبارة عن عرض ينسبه العقل، ضمن التحليل العقليّ إلى الماهيَّة، وهذه النسبة لا اعتبار لها خارج الذهن. إنّ ما يُسمى «الوجود» هو في الواقع، محض حقيقة الماهية، كما تتبادر إلى الذهن.

وفي تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، كان السهرورديّ يؤسس الحكمة الإشراقيَّة أوّل من أضفى على هذا المفهوم تنظيماً وتنسيقاً صريحَين. والميرداماد في هذه القضيَّة تابعٌ وفيٌّ للسهرورديّ. يمكن القول من دون التطرّق إلى الجزئيّات المفصّلة، إنَّ «أصالة الماهيَّة» موقفٌ فلسفيٌّ مبني على فهم شهودي أو إدراك شهوديّ للأعيان الثابتة؛ أو بعبارة أخرى فهم عرفانيّ للماهيات الماوراء المحسن للأشياء. هذا المشرب مشربٌ أفلاطونيٌّ أيضاً. ولا قيمة فلسفيَّة له إلى لدى ذوي المشرب الأفلاطونيّ الراسخ.

إنّ القول «بأصالة الوجود» هو أيضاً نوعٌ من الشهود العرفانيّ، سوى أنّ هذا القول ليس من نسيج القول بالمثل الأفلاطونيَّة. إنَّ المثل الأفلاطونيَّة هي الماهيَّات الثابتة الأزليَّة والأبديَّة للأشياء. إذا كان إدراكها شهوديّاً ممكنٌ في الأصل، يجب تأمّل شهودها فمن خلال ذلك التأمّل، بسبب الهودء والسكون [اللاحَرَكيّ] المطلق، الحصول على نوعن من الإدراك والمعرفة.

على العكس من ذلك، إنّ تجربة الإدراك والفهم المتعلقة «بأصالة الوجود»، شهود تجدّد حقيقة متجدّدة.

هنا المراد بالشهود، عودة محدّدة إلى القوَّة الخلاّقة الفيَّاضة «للحياة» الدنيا، والغرق في فيضانها الشامل، وهذا العمل الحيّ قوَّة خلاقة تسري في جميع أنحاء عالم الوجود، أو بتعبير آخر لحظة بلحظة، وبدون أيّ لحظة توقّف تمنح التجدّد لعالم الوجود. هذا هو الشيء الذي يُسمّى بدقّة «الوجود». الوجود بحسب هذا الفهم، قوّة حركيَّة دنيويَّة، دائمة التحوّل، وتظهر بصورة عدد لا متناهٍ من الأشياء المختلفة. إنّما في نفسها تبقى من الأزل وحتى الأبد كما كانت.

إنّ الوجود بهذا الفهم وهذا الإدراك الشهوديّ، هو الحقيقة الوحيدة بنظر القائلين بأصالة الوجود. وما الأشياء المختلفة والمتعارضة التي تظهرها هذه الحقيقة من ذاتها ليست سوى صورها الظاهريَّة. هذه الصور الظاهريَّة نفسها أو الظواهر هي ما يُسمّى في المصطلح الفلسفيّ الماهيّة أو الماهيّات، إنّ الماهيّة هي حصيلة دور الذهن، المولّد للمفاهيم، أي العقل. إن الصور الظاهرة للحقيقة، التي ليس لها في نفسها أي واقعيّة أو حقيقة، تخرج بإعمال الذهن (العقل) على هيئة حقائق ملموسة. إنّ الماهيّات ليست في الحقيقة سوى أعراض لحقيقة واحدة هي الوجود. نحن في تعابيرنا العُرفيّة تقول «الوردة الفلانيّة لها وجود». كأنّ هنالك ماهيّةً خاصّة جزئيّة (كونها وردة) كحقيقة ثابتة وسابقة، وقائمة من قبل، وكأنّ هذه الحقيقة الثابتة نفسها، قد تحقّقت في الساحة التجريبيَّة لإدراكنا، ولذا اتخذت كيفيَّة موجوديَّة خاصّة. بنظرا لمتحيّزين لأصالة الوجود، القول بأن «الوردة الفلانيّة لها وجود»، وإدراكها بأسلوب عربيّ، إنما هو تحريف لنظام الواقع/ الحقيقة. لتقديم صورة للواقع/ الحقيقة، من الأفضل ـ بتجاوز العرف اللغوي العادي ـ أن نقول: «لقد أوجد الوجود نفسه بصورة عرضيَّة لوردة» أو على نحو مختصر: «أنوجد الوجود بصورة وردة».

على هذا النحو، بصدد الجواب الأوَّل عن السؤال المتعلّق بحقيقة علم الوجود، أو عدم حقيقة الوجود والماهيَّة («أيّ واحد من هذين الجزأين العقليّين لموجود تجريبيّ وطبيعيّ بالنسبة إلينا له حقيقة في العالم الخارجي؟»)، يجيب المفكّرون القائلون بأصالة الوجود، بدون أيّ تردّد، أن الوجود أصيل، أي له «تحقّق خارجيٌّ»، والماهيَّة اعتباريَّة، أي ليس لها حقيقة إلاّ في الذهن.

النقطة الجديرة بالذكر هنا، أنَّ الملاّ صدرا، كتلميذ بارز

للميرداماد، كان في شبابه مقتدياً بأستاذه مؤمناً بنظريته، قائلاً بـ«أصالة الماهيَّة»، لكنَّه صار بعد ذلك من المدافعين بشراسة عن النظريَّة المخالفة، أيْ أصالة الوجود. وكما يشير في أحد آثاره، كانت هذه نقطة الانعطاف والتغيير في معتقده الفلسفيّ والروحانيّ أيضاً. يقول: «كنت في ما مضى مدافع متحمّس عن نظريَّة تأصّل الماهيَّة (= أصالة الماهية)، واعتباريَّة الوجود، إلى أن فتح لي الله عزّ وجل طريقاً، وأعطاني برهانه، ثمّ انزاح الغطاء عن بصيرتي وأدركت أنّ حقيقة الأمر الصحيحة، هي على العكس مما كان يؤمن به القوم. أشكر الله عزّ وجل الذي أخرجني إلى نور الفهم من ظلمات الوهم، وبطلوع شمس الحقيقة، أزال غيوم الشك والشبهة عن صفحة قلبي أن يُنبَني على قول الحق في الدنيا والآخرة.

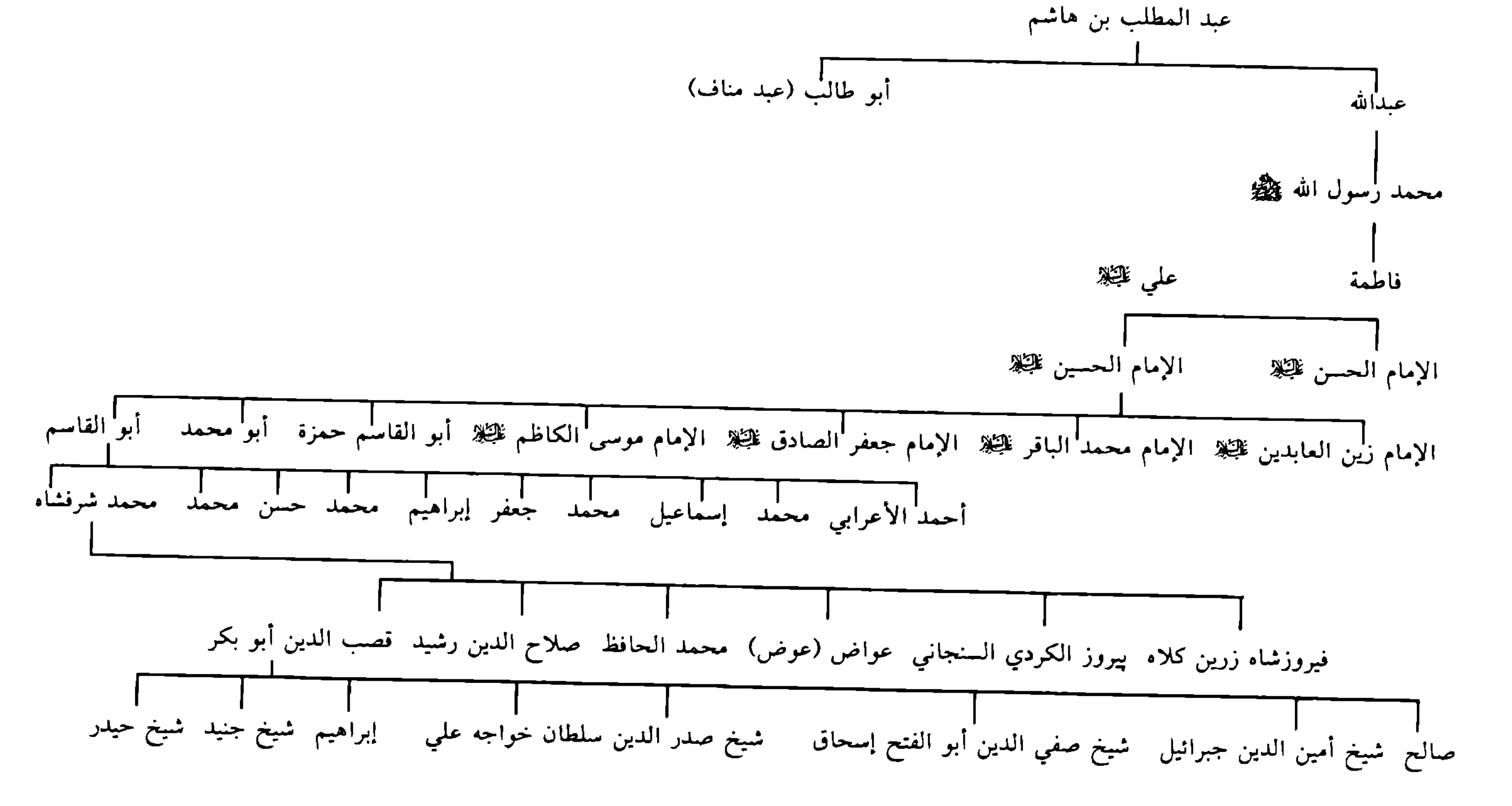
[إن ما اعتقد به الآن] هو أنَّ الوجودات، هي حقائق أصيلة، والماهيَّات هي الأعيان الثابتة، التي لم تصل إلى مشاقها رائحة الوجود، ليست الوجودات إلى أشعة النور الحقيقيّ والوجود القيّوميّ ـ جلّت كبرياؤه ـ لكنّ كلّ واحد من هذه الموجودات له صفات ذاتيَّة ومعان عقليَّة يُطلق عليها اسم الماهيات».

هكذا فإنَّ الملاّ صدرا التلميذ، صار مؤيداً لنظرية، تقع في النقطة المقابلة لنظريَّة أستاذه الداماد. منذ ذلك التاريخ وما تلاه، أثّر هذا الاختلاف في وجهات النظر على تاريخ الحكمة والفلسفة الإسلاميَّة في إيران، وانقسم الحكماء إلى معسكرين. ولا تزال هذه القضية، مطروحةً ومثار بحث ونقاش واحتجاج.

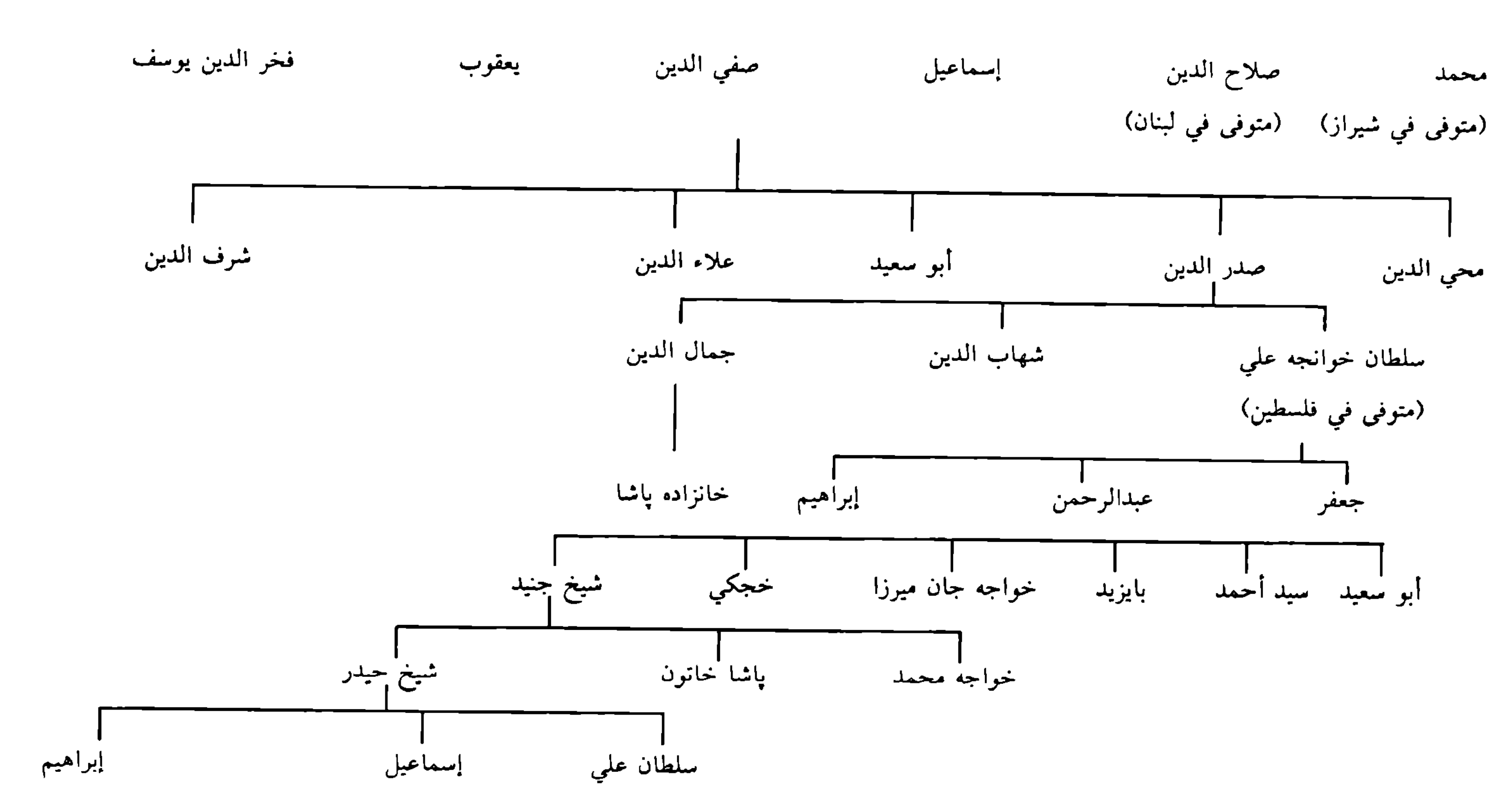
❑ ❑ ❑

الملاحق

شجرة العائلة الصفوية



العائلات الصفوية



سلاطين الدولة الصفوية

١ ـ إسماعيل الأول (٩٣٠ ـ ٩٠٧ هـ ق/ ١٥٢٤ ـ ١٥٠٢م)

٢ ـ طهماسب الأول (٩٨٤ ـ ٩٣٠ هـ ق/ ١٥٧٦ ـ ١٥٢٤م)

٣ ـ إسماعيل الثاني
(٩٨٥ ـ ٩٨٤ هـ ق/ ١٥٧٨ ـ ١٥٧٦م)

٤ ـ محمد خدابنده
(٩٩٥ ـ ٩٨٥ هـ ق/١٥٨٧ ـ ١٥٧٨م)

٥ ـ عباس الأول
(١٥٣٨ ـ ٩٩٥ هـ ق/ ١٦٢٩ ـ ١٥٨٧م)

٦ ـ شاه صفي (١٠٥٢ ـ ١٠٣٨ هـ ق/ ١٦٤٢ ـ ١٦٢٩م)

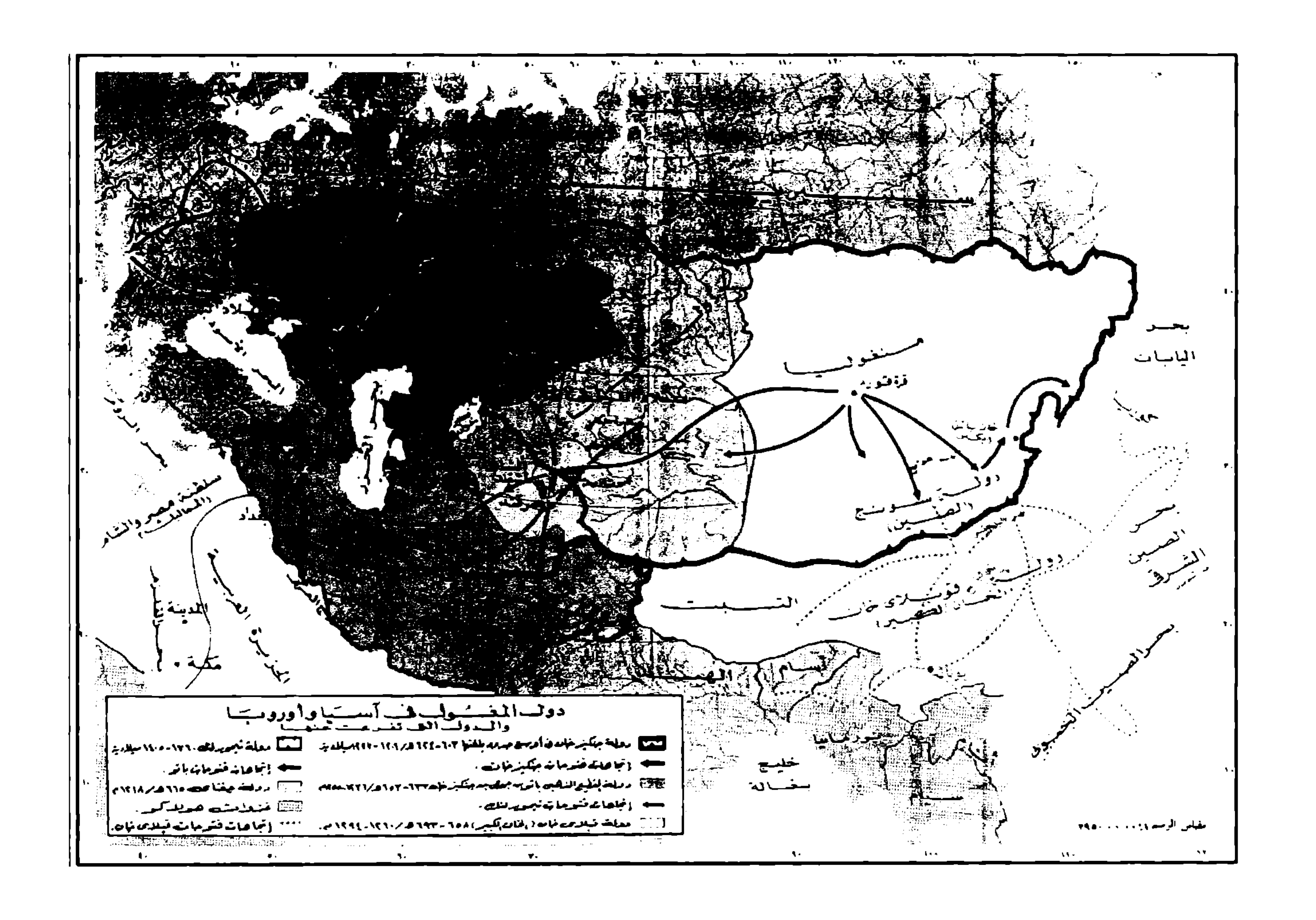
٧ ـ عباس الثاني (١٠٧٧ ـ ١٠٥٢ هـ ق/١٦٦٧ ـ ١٦٤٢م)

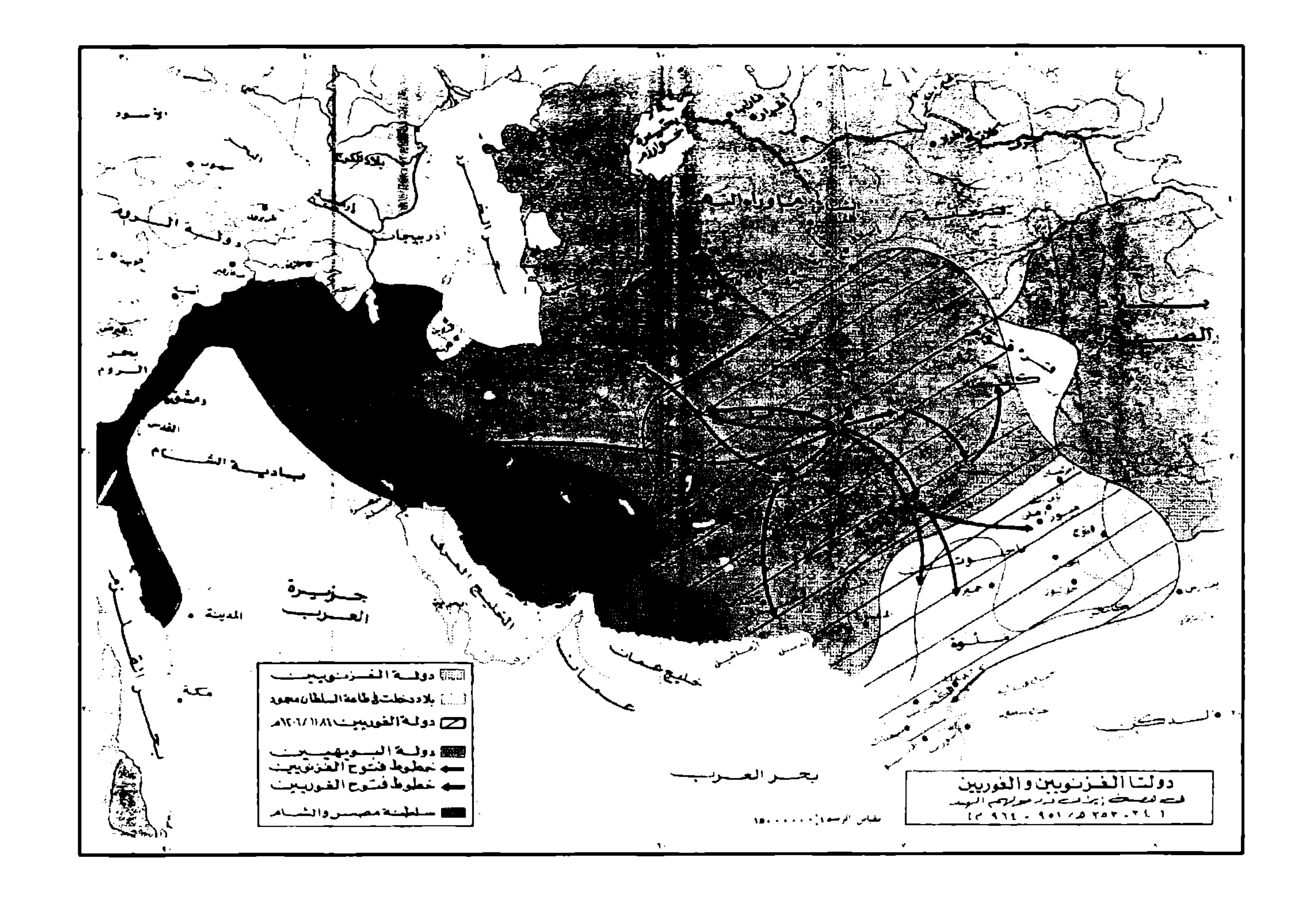
٨ ـ سليمان صفي الثاني (١١٠٥ ـ ١٠٧٧ هـ ق/ ١٦٩٤ ـ ١٦٩٧م)

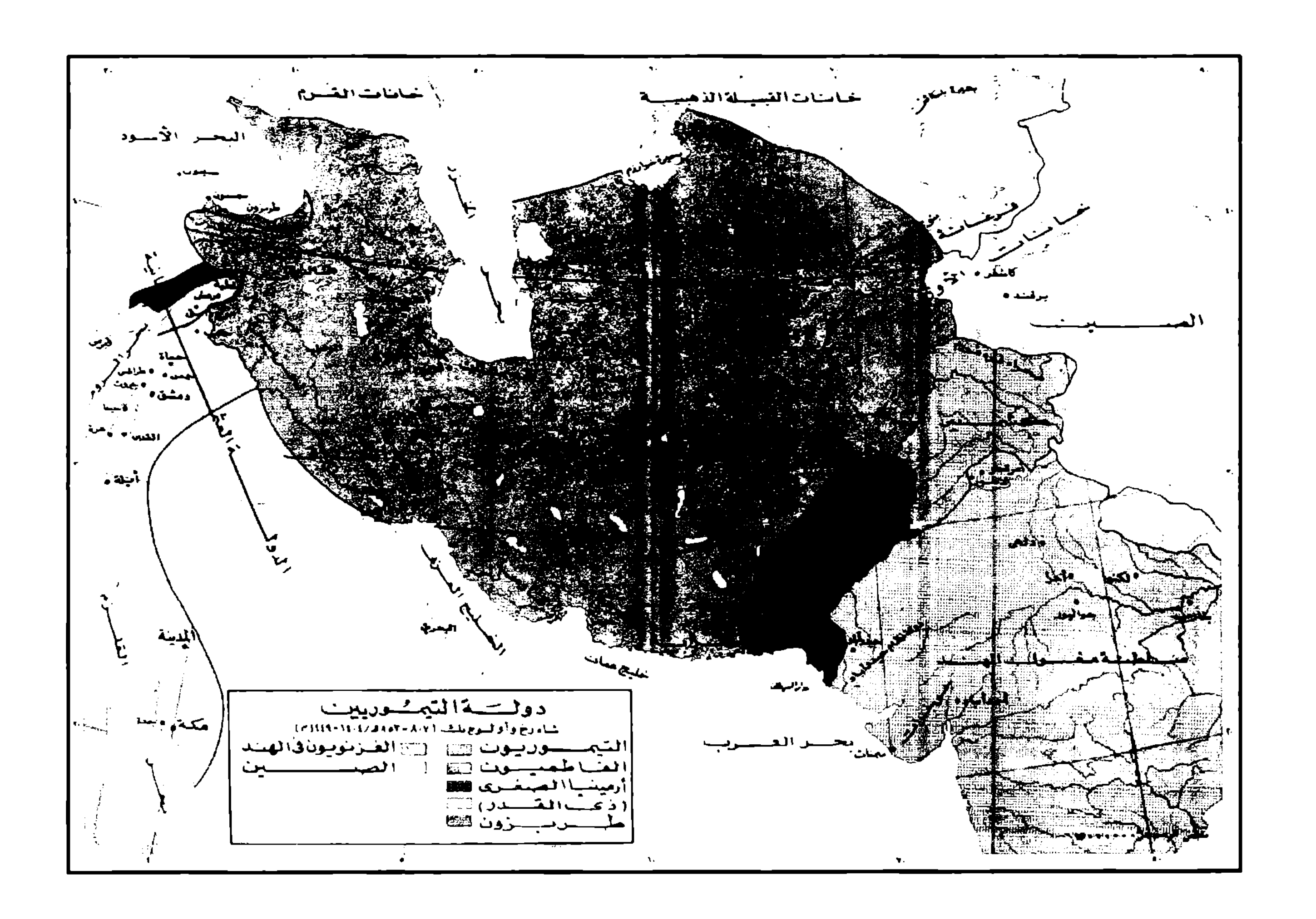
٩ ـ شاه سلطان حسين (١١٣٥ ـ ١١٠٥ هـ ق/١٧٢٢ ـ ١٦٩٤)

١٠ ـ طهماسب الثاني (١١٤٤ ـ ١١٣٥ هـ ق/ ١٧٣٦ ـ ١٧٢٢م)

١١ ـ عباس الثالث (١١٤٨ ـ ١١٤٤ هـ ق/ ١٧٣٦ ـ ١٧٣١م)


دول المغول في آسيا وأوروبا
والدول التي تفرعت عنها
اتجاهات فتوحات جنكيز خان.
اتجاهات فتوحات باتو.
اتجاهات فتوحات تيمورلنك.
اتجاهات فتوحات قبلاي خان.
بحر اليابان
منغوليا
قراقورم
دولة سونج (الصين)
التبت
بحر الصين الشرقي
بحر الصين الجنوبي
خليج بنغالة
سلطنة مصر والشام (المماليك)
بغداد
الجزيرة العربية
المدينة
مكة

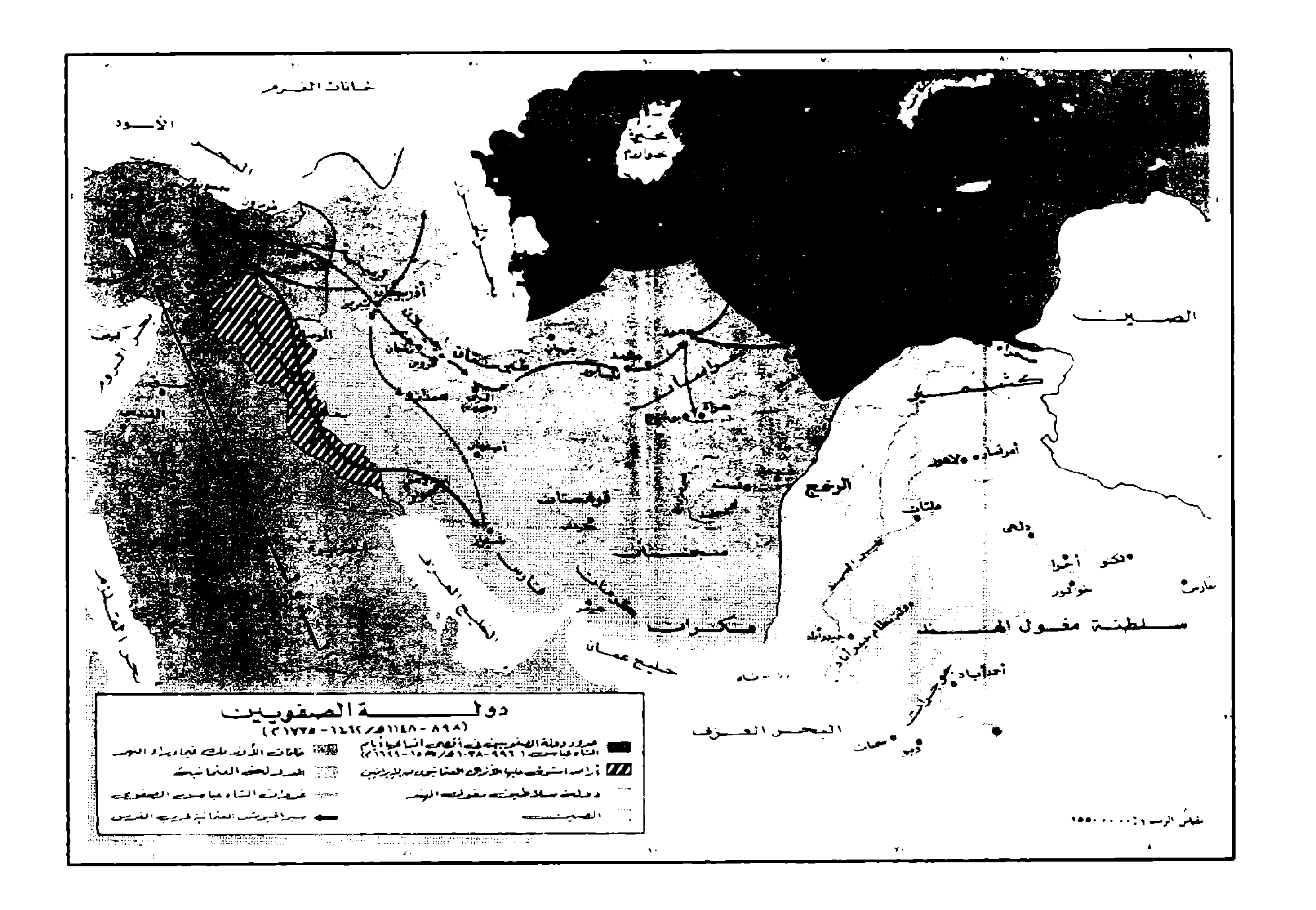

دولتا الغزنويين والغوريين
دولة الغزنويين
بلاد دخلت في طاعة السلطان محمود
دولة الغوريين ١١٨٦/١٢٠٦م
دولة البويهيين
خطوط فتوح الغزنويين
خطوط فتوح الغوريين
سلطنة مصر والشام
جزيرة العرب
بادية الشام
بحر العرب
خليج عمان
المدينة
مكة
دمشق
بحر الروم
الدكن



خانات القرم
خانات القبيلة الذهبية
البحر الأسود
بحر الخزر
الصين
الخليج العربي
الدولة العثمانية
بحر العرب
خليج عمان
البحرين
المدينة
مكة
أيلة
دمشق
طرابزون
دولة التيموريين
شاه رخ وأولوغ بك (٨٠٧-٨٥٢هـ/١٤٠٤-١٤٤٩م)
التيموريون
المماليك
أرمينيا الصغرى
(ذي القدر)
طرابزون
الغزنويون في الهند
الصين



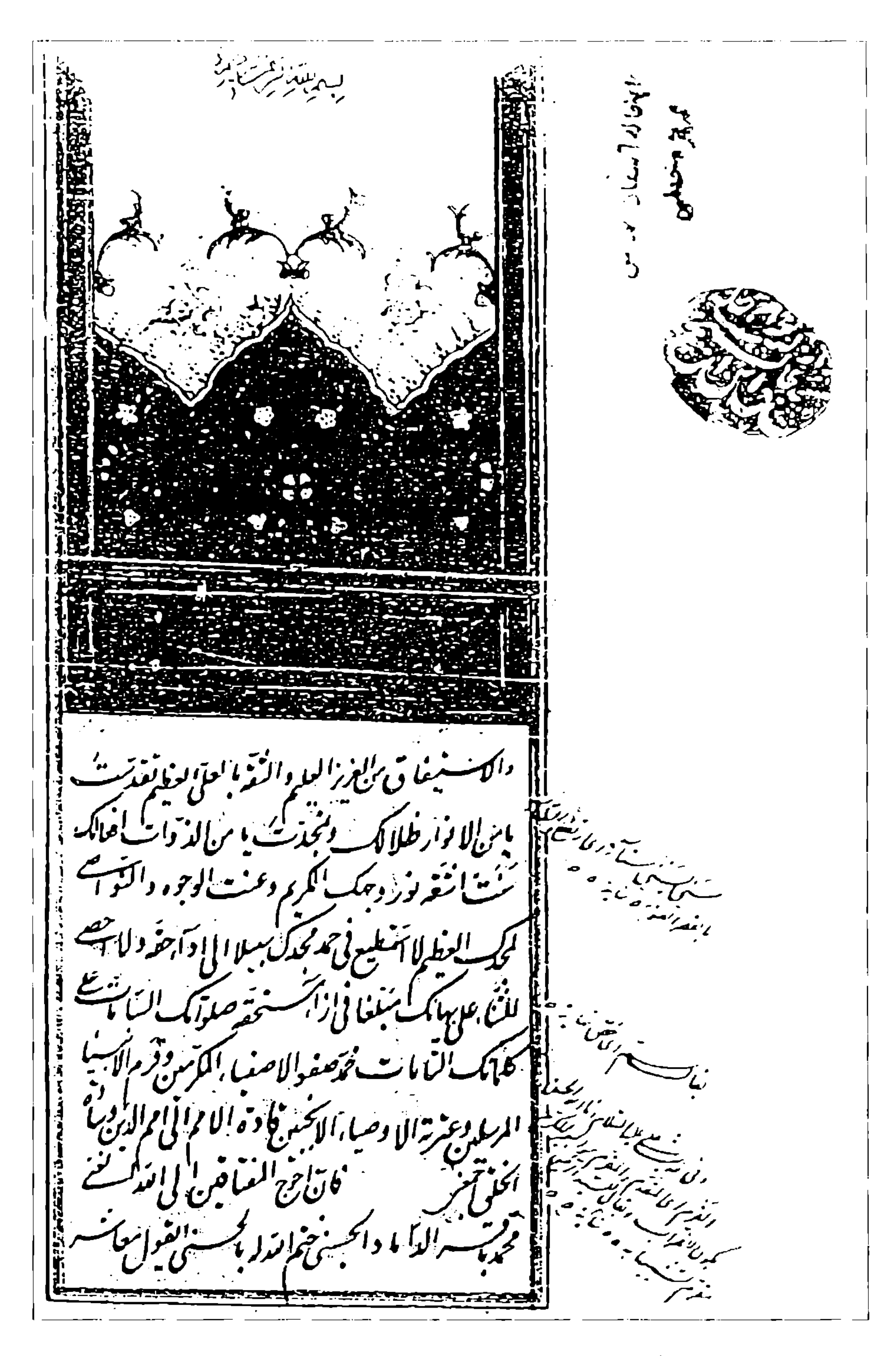
الدولة الإيرانية
في عهد خوارزم شاه - ٥١١هـ/١١١٧م
الدولة الخوارزمية في إيران
بقايا دولة السلاجقة
مكة
بحر العرب
خليج عمان
الخليج العربي
ديو
خوارزم


دولـــــة الصفويين
(٨٩٨ - ١١٤٨هـ/١٤٩٢ - ١٧٣٥م)
خانات القرم
الأســود
الصــيــن
كشمير
سلطنة مغول الهند
مكران
قوهستان
أصفهان
الرخج
ملتان
دلهي
أحمد آباد
خليج عمان
الخليج العربي
البحر العربي

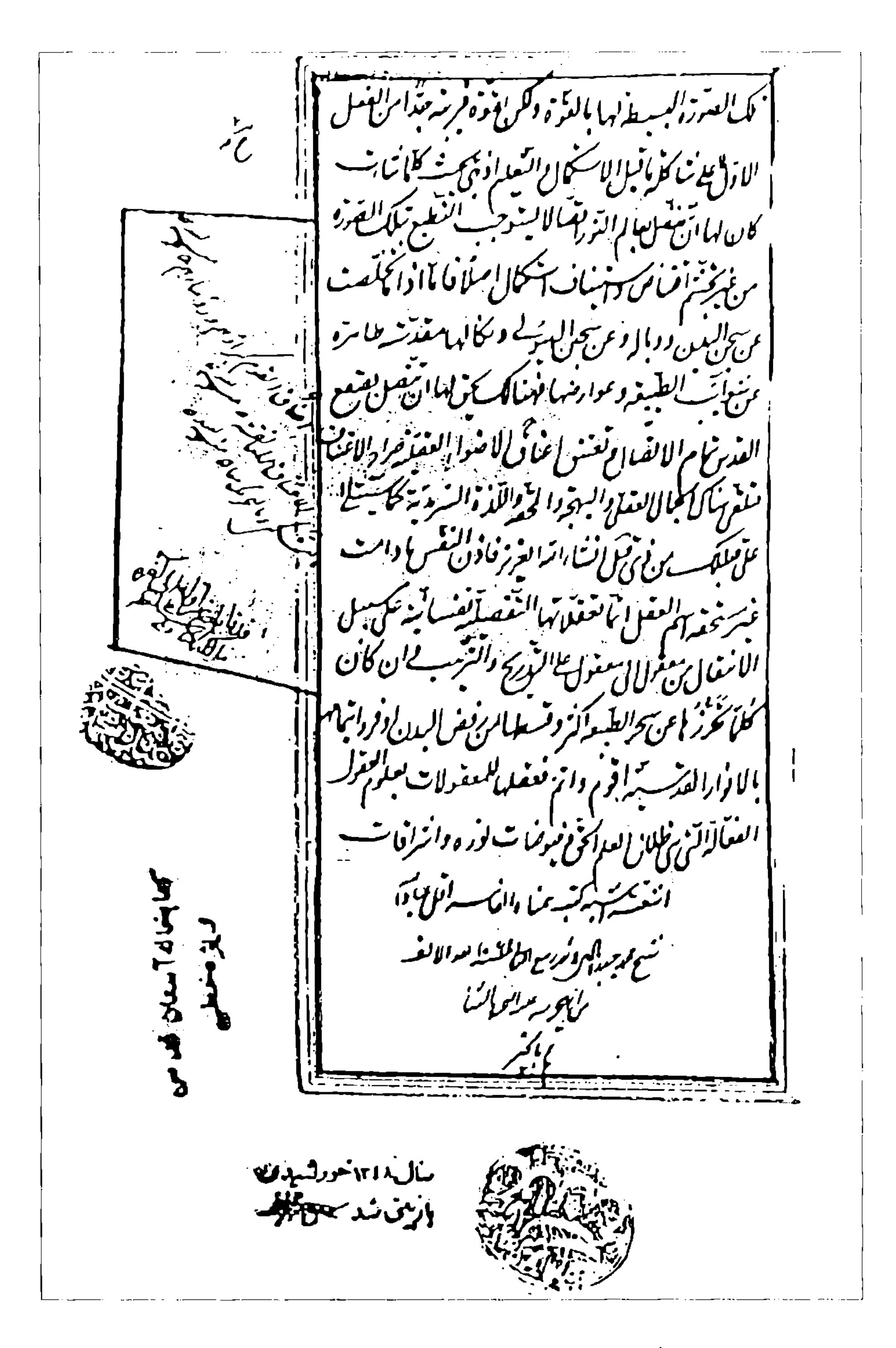
بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما قد قرأ علي الصحيفة
الكريمة السجادية وهي زبور
آل محمد عليهم السلام قراءة ضبط
واتقان ودراية واستفهام
وانهاها استفادة واستكشافاً
واستنباطاً واستكناهاً أسأل الله
افاضاته عليه واسبغ كراماته لديه
وبلغه قصوى المعارج في نشأتيه
وقصيا المدارج في تكميل قوتيه
اجزت واجزت له ان

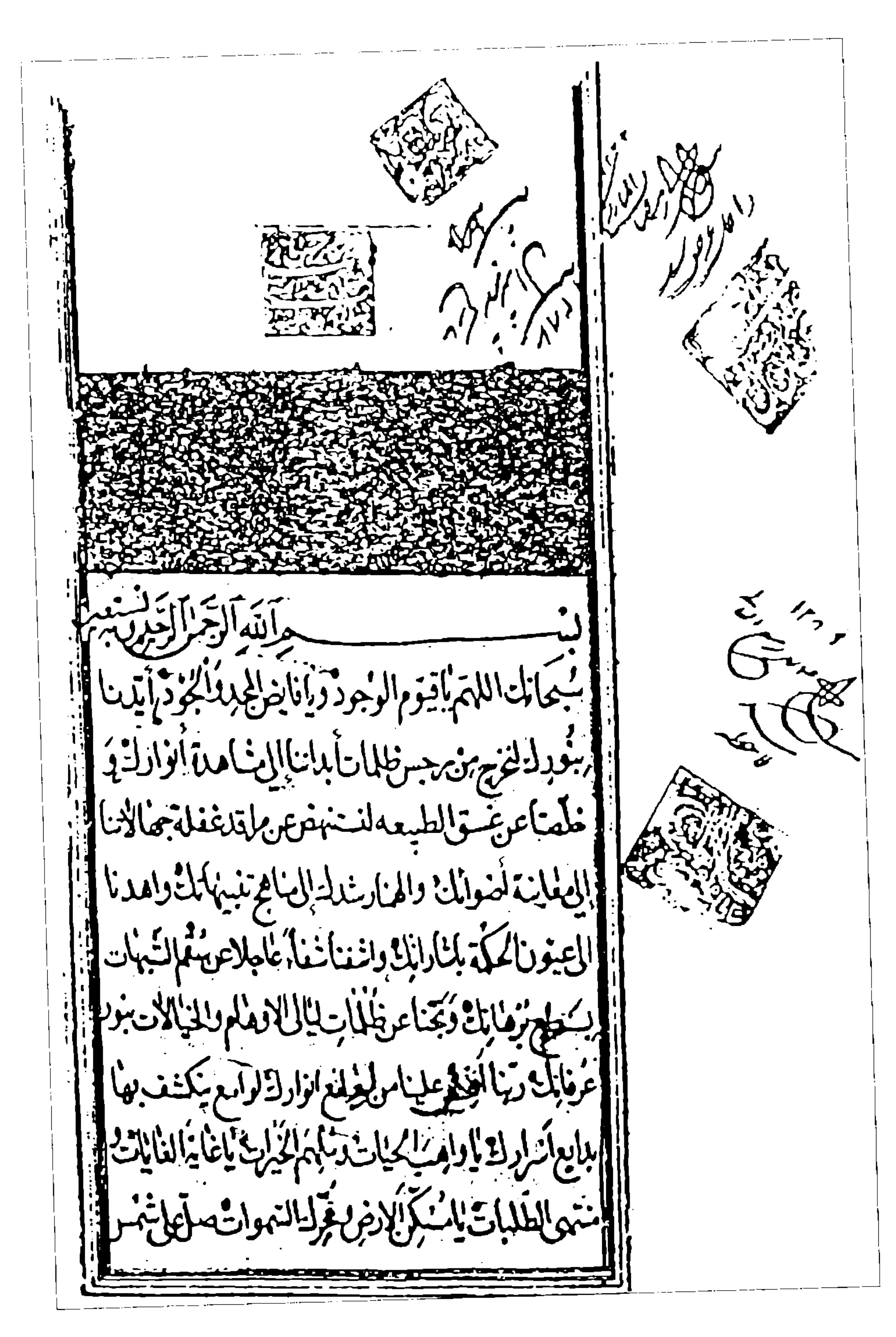
نموذج خطي كتب بيد الميرداماد



الصفحة الأولى من كتاب تقويم الإيمان بخط يد الميرداماد



الصفحة الأخيرة من كتاب تقويم الإيمان بخط يد الميرداماد

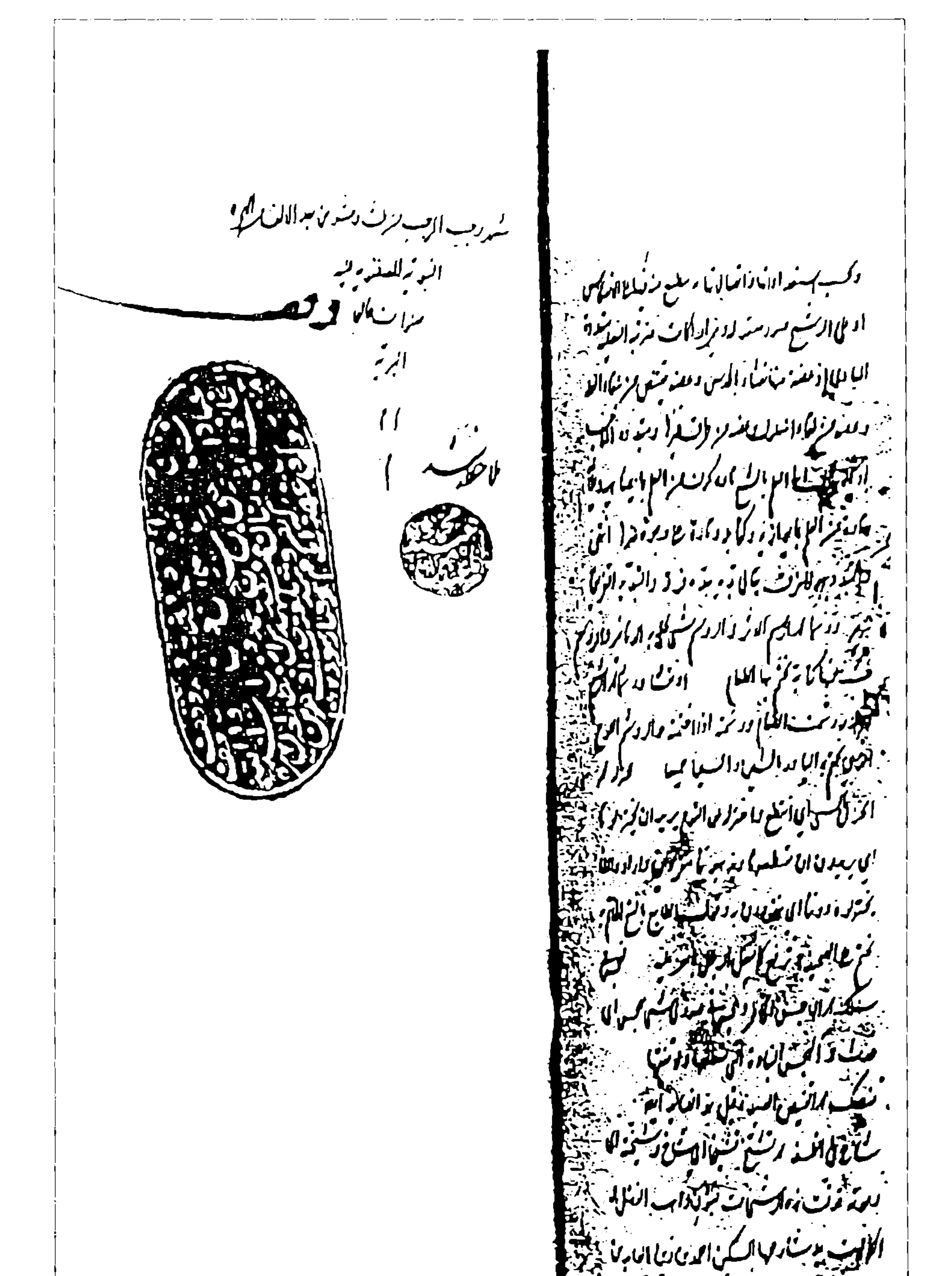

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
سبحانك اللهم يا قيوم الوجود ويا فايض الحمد والجود أيدنا
بنورك لنخرج من رجس ظلمات أبداننا إلى مشاهدة أنوارك و
خلصنا عن عشق الطبيعة لننهض عن مراقد غفلة جهالاتنا
إلى معاينة أضوائك والهمنا رشدك إلى مناهج تنبيهاتك واهدنا
إلى عيون الحكمة بإشاراتك واشفنا شفاء عاجلا عن سقم الشبهات
بسطوع برهاناتك ونجنا عن ظلمات ليالي الأوهام والخيالات بنور
عرفانك ربنا أفض علينا من لوامع أنوارك لوامع ينكشف بها
بدايع أسرارك يا واهب الحياة ومانح الخيرات يا غاية الغايات و
منتهى الطلبات يا ممسك الأرض ومحرك السموات صل على شمس

الصفحة الأولى من كتاب كشف الحقائق

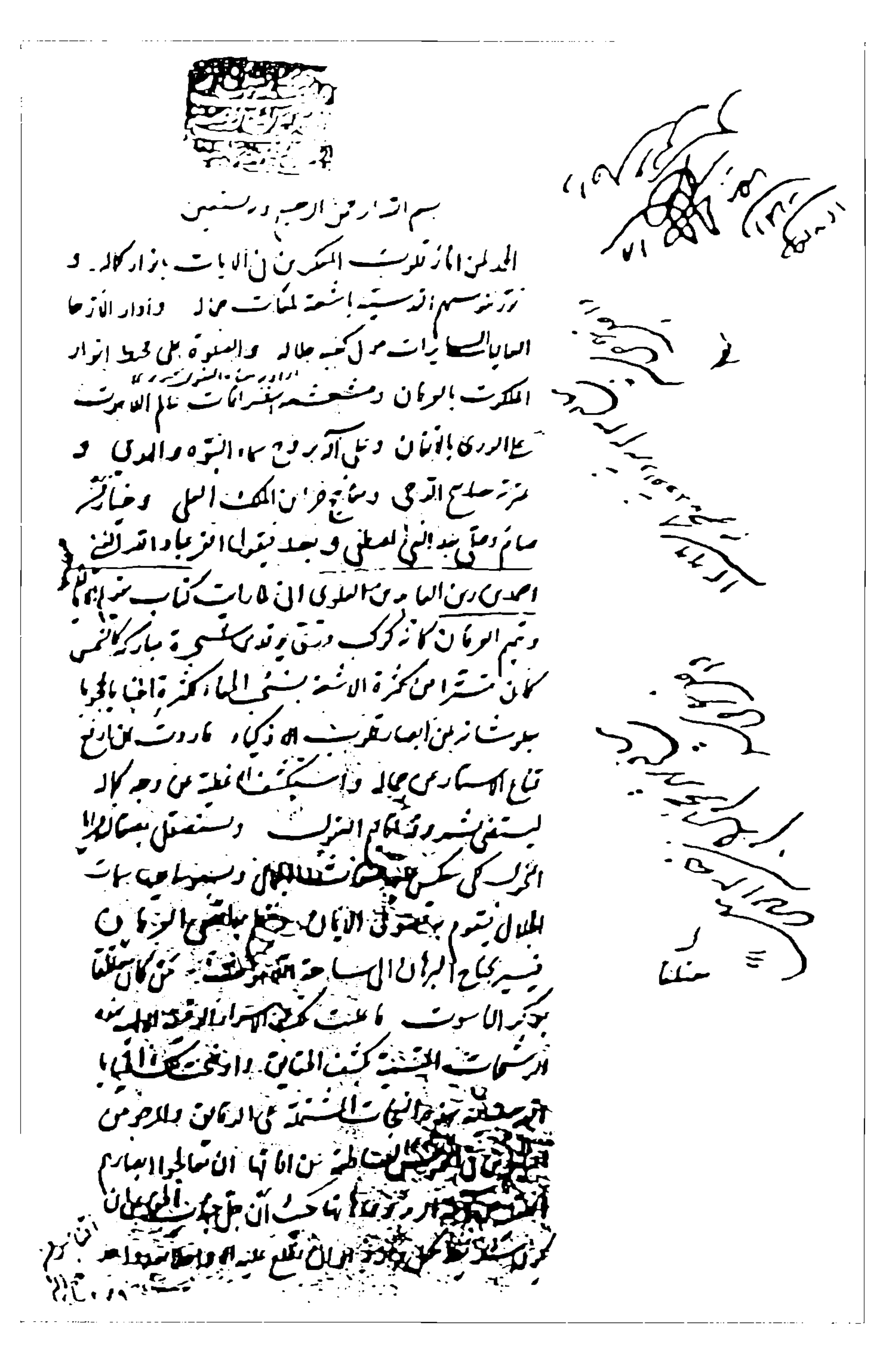


تم الكتاب
بعون الملك الوهاب
في يوم الخميس ٢٩ شهر
جمادى الاخرة سنة
ثمان وثلثين
بعد الالف
من الهجرة
النبوية

الصفحة الأخيرة من كتاب كشف الحقائق بخط يد الميرداماد



صفحة من كتاب كشف الحقائق بخط يد الميرداماد



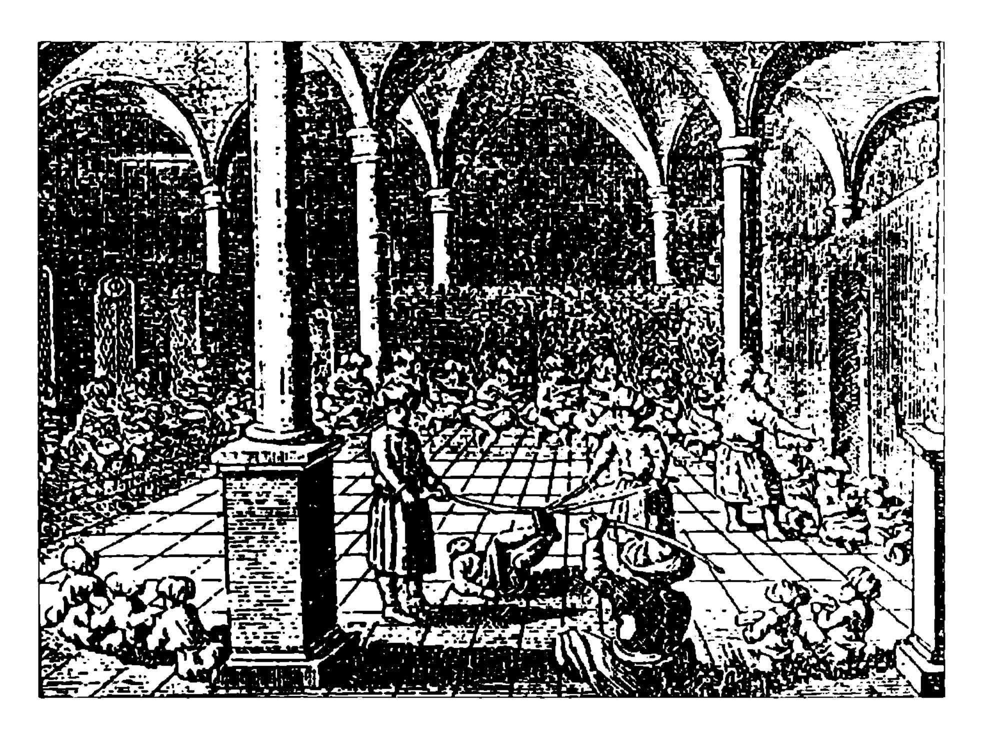
نموذج خطي كتب بيد الميرداماد



لوحة الشاه عباس الأول الصفوي رسمها أحد الرسامين الأروبيين



لوحة للشاه محمد خدابنده رسمها أحد الرسامين الهنود



لوحة رسمها سائح فرنسي يدعى تاورنير أثناء زيارته إلى إيران بين عامي ١٠٤٦ و١٠٤٧ هجري (١٦٦٣ ـ ١٦٣٦) في مدينة أسفهان وفي أماكن التعليم في ذلك الوقت.



لوحة تجسد مراسم عاشوراء رسمها أحد السواح الأوروبيين أثناء زيارته
إلى إيران في عهد الشاه عباس الصفوي في مدينة أصفهان

فهرس المصادر والمراجع

المصادر العربية:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ إبراهيمي الديناني، غلام حسين: «حركة الفلسفي في العالم الإسلامي» طبع دار الهادي، بيروت ٢٠٠١.

٣ ـ ابن العربي، محيي الدين: «الفتوحات المكية» طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠م.

٤ ـ ابن سينا، أبو علي: «النجاة» طبع مطبعة الحيدري، طهران ١٣٧٣ هـ ش.

٥ ـ ابن منظور، أبو الفضل بن مكرم: «لسان العرب» طبع دار إحياء التراث، بيروت ١٩٩٨م.

٦ ـ أبو شقرا: «الحركات في لبنان» مطبعة الاتحاد، بيروت ١٩٥٢م.

٧ ـ الأشكوري: «محبوب القلوب» طبع مؤسسة عزيزي، قم ١٣٧٥هـ ش.

٨ ـ الأصفهاني، عبد الله أفندي: «رياض العلماء وحايض الفضلا» طبع مطبعة الخيام، قم ١٤٠١هـ.

٩ ـ الأعلمي الحائري، محمد حسين: «دائرة المعارف الشيعة العامة» طبع مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٦٣م.

١٠ ـ آقا بزر الطهراني: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» طبع دار الأضواء، بيروت ١٩٩٨م.

١١ ـ الأمين، محسن: «أعيان الشيعة» طبع دار التعارف، بيروت ١٩٨٦م.

١٢ ـ البغدادي، عبدالقاهر: «الفرق بين الفرق» طبع دار النيل، القاهرة ١٩٩٠م.

١٣ ـ التنكابني، الميزا محمد بن سليمان: «قصص العلماء» طبع دار المحجة البيضاء، بيروت ١٩٩٢م.

١٤ ـ الحفني، عبد المنعم: «المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية» طبع مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٠م.

١٥ ـ الحكيمي، محمد رضا: «تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة» طبع مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٣م.

١٦ ـ الخوانساري، محمد باقر: «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» طبع مكتبة الحيدرية طهران ١٣٨٠ هـ ش.

١٧ ـ دلال، عباس: «بهاء الدين العاملي أديباً وفقيهاً وعالما» طبع دار الحوار، بيروت ١٩٩٥م.

١٨ ـ السجادي، جعفر: «قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدرالمتألهين» معهد المعارف الحكمية، بيروت ٢٠٠٦م.

١٩ ـ الشهرستاني: «الملل والنحل» طبع دار التعارف، بيروت ٢٠٠٠م.

٢٠ ـ صدرالمتألهين: «الأسفار الأربعة» طبعة حجرية، جامعة طهران، ١٣٧٨هـ ش.

٢١ ـ صدرالمتألهين: «رسالة الحدوث» تحقيق السيد حسين موسويان، طبع بنياد حكمت إسلامي، طهران ١٣٧٤هـ ش.

٢٢ ـ صليبا، جميل: «المعجم الفلسفي» طبع دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م.

٢٣ ـ الطباطبائي، محمد حسين: «الميزان في تفسيرالقرآن» مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩١م.

٢٤ ـ العاملي،الميرعبد الحسيب: «سدرة المنتهى» طبع مؤسسة عزيزي، قم٢٠٠٠م.

٢٥ ـ الفارابي، أبو نصر: «التعليقات» تحقيق جعفر آل ياسين،طبع دار المناهل، بيروت ١٩٨٨م.

٢٦ ـ كرد علي، محمد: «خطط الشام» طبع دار الملوك، دمشق ١٩٢٨م.

٢٧ ـ مؤنس، حسين: «أطلس تاريخ الإسلام» طبع الزهراء للأعلام العربي، القاهرة ١٩٨٧م.

٢٨ ـ المجلسي، محمد باقر: «بحار الأنوار» طبع دار التعارف، بيروت ٢٠٠١م.

٢٩ ـ محمد رضا، المظفر: «عقائد الإمامية» طبع دار التبليغ الإسلامي، قم ١٣٧٥هـ ش.

٣٠ ـ مطهري، مرتضى: «الإسلام وإيران» طبع دار التعارف، بيروت ١٩٩٨م.

٣١ ـ الموسوي البحراني، عبد الله: «بحث حول البداء» طبع مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٧م.

٣٢ ـ موسى، جارالله: «الوشيعة» طبع الأهلية للنشر، بيروت ١٩٧٩م.

٣٣ ـ نعمة،عبد الله: «فلاسفة الشيعة» طبع دار الفكراللبناني، بيروت ١٩٨٧م.

٣٤ ـ النوبختي، الحسن بن موسى: «فرق الشيعة» طبع دار الاضواء، بيروت ١٩٨٤م.

المصادر الفارسية

٣٥ ـ إبراهيمي الديناني، غلام حسين: «القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية»، طباعة جامعة طهران، ١٣٧٠هـ ش.

٣٦ ـ إبراهيمي الديناني، غلام حسين: «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي»، طبع دار حكمت صدرا، طهران ١٣٦٣هـ ش.

٣٧ ـ ابن سينا: أبو علي حسين: «إلهيات الشفاء»، طبع بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران ١٣٨٢هـ ش.

٣٨ ـ ابن سينا، أبو علي: «الإشارات والتنبيهات»، طبع نشر كتاب، طهران ١٤٠٣هـ.

٣٩ ـ ابن سينا، أبو علي: «التعليقات»، طبع آستان قدس رضوى، مشهد ١٣٦٨هـ ش.

٤٠ ـ ابن عربي، محيي الدين، «فصوص الحكم»، طبع طهران ١٣٦٦ هـ ش ١٩٧٨م.

٤١ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين: «آثار الحكماء الإلهيين الإيرانيين»،

طبع منشورات الحوزة، ١٣٧٨هـ ش.

٤٢ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين: «الوجود بنظر الفسلفة والعرفان»، طباعة دار ساحت، طهران ١٣٧٩هـ ش.

٤٣ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين: «تعليقة شرح رسالة المشاعر»، طبع مؤسسة بنياد حكمت صدرا، طهران ١٣٧٢هـ ش.

٤٤ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين: «سيرة صدرا وآراؤه الفلسفية»، طبع دار أرشاد، طهران ١٣٧٧هـ ش.

٤٥ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين: «شرح مشاعر ملا صدرا»، طبع مشهد، ١٣٨٤هـ ش.

٤٦ ـ الأشعري القمي: «المقالات والفرق»، طبع دار فردوس، طهران ١٣٤٧هـ ش.

٤٧ ـ أصفهاني، محمد مهدي: «نصف جهان تعريف أصفهان»، طبع دار جعفري، ١٣٤٠ هـ ش.

٤٨ ـ اعتماد السلطة، محمد حسن خان: «تاريخ منتظم ناصري»، طبع دنياي كتاب، طهران، ١٣٦٣هـ ش، ١٩٨٤م.

٤٩ ـ أفندي، ميرزا عبد الله: «رياض العلماء وحياض الفضلاء»، طبع مكتبة مرعشي، قم ١٤٠٤هـ.

٥٠ ـ أوجيي، علي: «ميرداماد بنيان ذار حكمت يماني»، طبع دار ساحت، طهران ١٣٨٢هـ ش.

٥١ ـ بخش، أحمد: «إيران درزمان صفوية»، تبريز، ١٣٤٠هـ ش ١٩٦١م.

٥٢ ـ بناهی سمناني، محمد أحمد: «شاه اسماعيل صوفي مرشد سرخ كلاهان»، طبع كتاب نمونه، طهران، ١٣٧٢هـ ش.
٥٣ ـ بهمنيار، بن المرزبان: «التحصيل»، طبع ميراث مكتوب، طهران.
٥٤ ـ توفيقي، أحمد فريدون بيك: «منشآت السلاطين»، طبع دار إسلامبول، طهران، ١٣٧٤هـ ش.
٥٥ ـ جعفريان، رسول: «روزارصفوي»، طبع دار نشر أديان، قم ١٣٨٤هـ ش.
٥٦ ـ جواد الأملي: «الرحيق المختوم»، طبع دار عقيل، طهران ١٣٧٩هـ ش.
٥٧ ـ جوادي، علي رضا: «الجبر والاختيار»، دار المهاجر قم، ١٣٨٠هـ ش.
٥٨ ـ جواهر كلام، علي: «تاريخ مصر»، طبع خودكار، طهران، ١٣٢٠هـ ش.
٥٩ ـ الحائري المازندراني: «حكمة أبي علي ابن سينا»، طبع دار باراني، طهران ١٣٧٩هـ ش.
٦٠ ـ الحر العاملي: «أمل الأمل»، طبع باراني، طهران ١٣٧٥هـ ش.
٦١ ـ حسن زاده الأملي، محمد تقي: «الفوائد»، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٧٨هـ ش.
٦٢ ـ حسن زاده آملي، حسن: «درر القلائد على غرر الفوائد»، طبع الدار الإسلامية، طهران ١٣٦٥هـ ش.
٦٣ ـ الحلبي، علي أصغر: «تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الاسلامي»، طبع دار الحكمة، طهران، ١٣٨١هـ ش.
٦٤ ـ خامنئي، سيد محمد: «ميرداماد»، حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٤هـ ش.

٦٥ ـ رفيعي مهرآبادى، أبوالقاسم: «آثار ملى أصفهان»، انجمن آثار ملى طهران ١٣٥٢هـ ش.

٦٦ ـ الزنوزي، عبد الله: «اللمعات الالهية»، طبع دار الرضوان، مشهد ١٣٧٥ هـ ش.

٦٧ ـ السبزواري، ملا هادي: «تعليقة الأسفار»، طبع دار صراط طهران، ١٣٦٠هـ ش.

٦٨ ـ السبزواري، هادي «شرح المنظومة»، طبع دار أمير كبير، طهران ١٣٧٧هـ ش.

٦٩ ـ السبزواري، هادي: «رسائل الحكمة»، المطبعة الإسلامية، قم ١٣٥٤هـ ش.

٧٠ ـ سبهر، محمد تقي لسان الملك: «ناسخ التواريخ»، دار أساطير، طهران ١٣٧٧هـ ش.

٧١ ـ ستوده، منوجهر: «ازاستاراتا استرآباد»، انجمن مفاخر فرهنكي، طهران، ١٢٧٧هـ ش.

٧٢ ـ سعدي، عبد الله: «نظرية الزمان»، طبع مؤسسة وهر، طهران ١٣٥٤هـ ش.

٧٣ ـ سلطان زاده، حسين: «تاريخ مدارس إيران»، دار آاه طهران، ١٣٦٤هـ ش.

٧٤ ـ سهروردي، شهاب الدين: «أسرار الحكم»، طبع المطبعة الاسلامية، قم ١٣٧٢ هـ ش.

٧٥ ـ السهروردي، شهاب الدين: «حكمة الإشراق»، تصحيح هنري كوربان، طبع المؤسسة الإيرانية، الفرنسية، طهران ١٣٣١هـ ش.

٧٦ ـ السهروردي، شهاب الدين: «مجموعة مصنفات شيخ الإشراق»، تحقيق هنرى كوربان، وسيد حسين نصر، طبع انجمن فلسفة إيران، ١٣٧٣هـ ش.

٧٧ ـ سياسي، محمد: «مباني الفلسفة»، دار أمير كبير، طهران ١٣٧٥هـ ش.

٧٨ ـ سيورى، راجر: «إيران عصر صفويه»، طبع طهران ١٣٦٣هـ ش.

٧٩ ـ شاكري، رضا: «البداء عند الشيعة»، طبع دار رازي، طهران ١٣٧٠هـ ش.

٨٠ ـ شريف، محمد: «تاريخ الفسلفة في الإسلام»، طبع منشورات جامعة طهران، ١٣٦٥هـ ش.

٨١ ـ الشوشتري، علي: «فلسفة السهروردي»، طبع دار لاله، قم ١٣٨١هـ ش/ ٢٠٠٢م.

٨٢ ـ الشوشتري، نور الله: «إحقاق الحق»، طبع مكتبة آية الله المرعشي، طهران ١٣٧١هـ ش.

٨٣ ـ الشوشتري، نورالله: «مجالس المؤمنين»، طبع الدار الاسلامية طهران، ١٣٥٤هـ ش.

٨٤ ـ شيخ الإشراق: «شواهد الربوبية»، طبع مؤسسة الحكمة الإسلامية، صدرا، طهران، ١٣٨٤هـ ش.

٨٥ ـ الشيخ الصدوق: «التوحيد»، مؤسسة النشر الاسلامي، طهران، ١٣٦٧هـ ش.

٨٦ ـ الشيرازي قطب الدين «شرح حكمة الاشراق»، طبع حجرية، جامعة طهران ١٣٧٠هـ ش.

٨٧ ـ الشيرازي، صدر الدين: «الشواهد الربوبية في المنهاج السلوكية»، تحقيق سيد مصطفى محقق الداماد، طبع بنياد حكمت صدرا، طهران، ١٣٨٣هـ ش.

٨٨ ـ الشيرازي، قطب الدين «درة التاج لغزة الديباج»، ط. مجلس الشورى، طهران ١٣١٧ هـ ش.

٨٩ ـ صالحي، حسن: «الزمان»، طبع جامعة طهران ١٣٤٧هـ ش.

٩٠ ـ صدر المتألهين : «الأسفار الأربعة»، طبع مؤسسة بنياد حكمت صدرا، طهران ١٣٧٥هـ ش.

٩١ ـ صدر المتألهين: «المبدأ والمعاد»، طبع مؤسسة حكمت، صدرا، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

٩٢ ـ صدر المتألهين: «المظاهر الإلهية»، طبع حكمت إسلامي صدرا، طهران ١٣٧٨ هـ ش ١٩٩٩م.

٩٣ ـ الصدوق، كمال الدين: «الاعتقاد باب الاعتقاد بالبداء»، طبع دار السادات، قم ١٣٧٥هـ ش.

٩٤ ـ صديق، عيسى: «فرهنك إيران آز آغاز تازمان حاضر»، دار مسلم طبع الثانية طهران، ١٥٣١هـ ش، ١٩٧٢م.

٩٥ ـ صفا، ذبيح الله: «تاريخ أدبيات إيران»، طبع دار أمير كبير، طهران ١٣٦٢هـ ش.

٩٦ ـ الطباطبائي، محمد حسين: «نهاية الحكمة»، طبع دار الاسلامية، قم، ١٣٥٣هـ ش.

٩٧ ـ الطباطبائي، محمد حسين: «تعليقة الأسفار»، طبع مطبوعات الشرق ١٩٦٦م.

٩٨ ـ الطباطبائي، محمدحسين: «بداية الحكمة»، طبع مؤسسةالمعارف الاسلامية، قم ١٣٧٧ هـ ش.

٩٩ ـ الطوسي، نصير الدين: «شرح الإشارات والتنبيهات»، دار حكمت صدرا، طهران ١٣٧٠هـ ش.

١٠٠ ـ الطوسي، نصير الدين: «عدة الأصول»، طبع دار هجرت، قم ١٣٦٥هـ ش.

١٠١ ـ الطوسي، نصير الدين: «مجموعة رسائل الخواجة نصير الدين»، طبع دار حكمت، طهران ١٣٧٠ هـ ش.

١٠٢ ـ الطوسي، نصيرالدين: «شرح الإشارات»، مؤسسة حكمت، صدرا، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

١٠٣ ـ عصار، محمد كاظم: «إجابة الدعاء في مسألة البداء»، طبع الدار الاسلامية، قم ١٣٧٧هـ ش.

١٠٤ ـ الفخر، الرازي: «البراهين»، طبع جامعة طهران، ١٣٤١هـ ش.

١٠٥ ـ فلسفي، نصر الله: «زندانى شاه عباس أول»، طبع جامعة طهران ١٣٦٩هـ ش.

١٠٦ ـ القوشجي: «شرح التجريد»، طبع دار لاله، قم ١٣٦٠هـ ش.

١٠٧ ـ كريم بيك زاد، أمير حسين: «تاريخ أبنيه تاريخي أصفهان»، دار بى تا، أصفهان، ١٣٥٥ هـ ش.

١٠٨ ـ الكليني، محمد بن يعقوب: «أصول الكافي»، المكتبة الإسلامية، طهران ١٣٧٠ هـ ش.

١٠٩ ـ اللاهيجي، عبد الرازق: «شوارق الإلهام في شرح تجريد

الكلام»، طبع دار منوهري، طهران ١٣٦١هـ ش.

١١٠ ـ مجير شيباني، نظام الدين: «تشكيل شاهنشاهي صفوية»، طبع جامعة طهران، ١٢٧٨هـ ش.

١١١ ـ محمد مهدي، أصفهاني: «نصف جهان در تعريف أصفهان»، طبع دار أفق، طهران ١٣٧٠هـ ش.

١١٢ ـ محمدى، رضا: «فكرة البداء»، طبع دار لاله، قم: ١٣٨٠هـ ش.

١١٣ ـ مدني، سيد علي خان: «سلامة العصر»، طبع مؤسسة حكمت ملا صدرا، طهران ١٣٧٥هـ ش.

١١٤ ـ مشيري نيا، كيوان: «التقدم والتأخر»، دار حجت، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

١١٥ ـ مطهري، مرتضى: «أصول الفسلفة والمنهج الواقعي»، طبع طبع دار باراني، طهران ١٣٧٠هـ ش.

١١٦ ـ مطهري، مرتضى: «الشرح المفصل للمنظومة»، طبع مؤسسة عزيزي للنشر قم ١٣٧٧هـ ش.

١١٧ ـ المطهري، مرتضى: «المقالات الفلسفية»، طبع جامعة طهران، ١٣٧٠هـ ش.

١١٨ ـ معين، محمد: «فرهنك معين»، طبع دار أمير كبير، طهران ١٣٦٥هـ ش.

١١٩ ـ المفيد: «تصحيح الاعتقاد»، طبع دار مسلم، طهران ١٣٥٦هـ ش.

١٢٠ ـ ملا صدرا: «شرح أصول الكافي»، طبع مؤسسة عزيزي للنشر، قم ١٣٦٥هـ ش.

١٢١ ـ منشى، اسكندر بيك «تاريخ عالم آرائى عباسى»، طبع دار أمير كبير، طهران ١٣٧١هـ ش.

١٢٢ ـ موسوي بهبهاني، سيد علي: «حكيم استرآباد»، طبع مؤسسة اطلاعات، ١٣٧٠هـ ش.

١٢٣ ـ الميرداماد، محمد باقر: «الايقاضات»، طبع دار حكمت طهران ١٣٨١هـ ش.

١٢٤ ـ الميرداماد، محمد باقر: «الحق اليقين في حدوث العالم»، طبع دار ميراث مكتوب، طهران ١٣٤٩هـ ش.

١٢٥ ـ الميرداماد، محمد باقر: «الصراط المستقيم»، طبع ميراث مكتوب، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

١٢٦ ـ الميرداماد، محمد باقر: «القبسات»، طبع جامعة طهران ١٣٦٧ هـ ش.

١٢٧ ـ الميرداماد، محمد باقر: «تقويم الايمان»، طبع جامعة طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

١٢٨ ـ الميرداماد، محمد باقر: «جزوات ومواقيت»، طبع دار ميراث مكتوب، طهران ١٣٧٠هـ ش.

١٢٩ ـ الميرداماد، محمد باقر: «خلسة الملوك»، طبع جامعة طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

١٣٠ ـ الميرداماد، محمد باقر: «رسالة حول مسألة البداء»، طبع جامعة طهران ١٣٧٤ هـ ش.

١٣١ ـ الميرداماد، محمد باقر: «رسالة في تفسير سورة التوحيد»، طبع جامعة طهران ١٣٨٠هـ ش.

١٣٢ ـ نصير الدين الطوسي: «شرح الإشارات»، مطبعة الحيدري، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

١٣٣ ـ نعمة، عبد الله: «روح التشيع»، طبع مؤسسة عزيزي، قم

١٣٨١هـ ش.

١٣٤ ـ نوراني، عبد الله: «مصنفات الميرداماد»، طبع جامعة طهران، ١٣٨١هـ ش.

١٣٥ ـ هنرفر، لطف الله: «كنجينه آثار تاريخي أصفهان»، طبع دار اورن، أصفهان ١٣٥٣هـ ش.

١٣٦ ـ واعظ جوادي، إسماعيل: «الحدوث والقدم»، طبع جامعة طهران ١٣٤٧هـ ش.

١٣٧ ـ ولايتي، علي أكبر: «تاريخ روابط خارجي إيران در عهد شاه إسماعيل صفوي»، طبع الوزارة الخارجية الإيرانية، ١٣٥٧هـ ش ١٩٩٥.

١٣٨ ـ ياقوت البغدادي، شهاب الدين: «أسرار الحكم»، المطبعة الاسلامية، قم ١٣٦٢. ش.

المصادر الأجنبية.

139) Creasy, S: «History of the ottoman turks» London, 1877.141 Malcolm, Jogn: «History of Persian», Tow vols, London, 1815.

140) Gracia de silva Figueroa «Ambassade perse, traduction de wicquefort». Paris, 1669

142) Pietro della «persiona shah Abbas», Venetia, 1628. Sanson Missionaire apostolique

143) Est persan du royaum de perse, Paris, 1969.



فهرس الآيات القرآنية

٨) ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٧] (ص: ١٦٩)

٩) ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓۗ﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٢٧] (ص: ١٦٩)

١٠) ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾

[سورة الإسرَاء، الآية: ١٢] (ص: ١٦٩)

١١) ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍۙ﴾

[سورة النّحل، الآية: ١٠١] (ص:)

١٢) ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٣٩] (ص: ١٧٠ ـ ١٧٥)

١٣) ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٣٨] (ص: ١٧٠)

١٤) ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾

[سورة قٓ، الآية: ٢٩] (ص: ١٧١)

١٥) ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾

[سورة الأحقاف، الآية: ٣] (ص: ١٧٢)

١٦) ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ٣٩﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٣٩] (ص: ١٩٥)

١٧) ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾

[سورة الطّلَاق، الآية: ٢] (ص: ١٧٦)

١٨) ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

[سورة إبراهيم، الآية: ٧] (ص: ١٧٦)

١٩) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[سورة التّوبة، الآية: ١١٥] (ص: ١٩٦)

٢٠) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾

[سورة آل عِمرَان، الآية: ٥] (ص: ١٩٦)

٢١) ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾﴾

[سورة الزّخرُف، الآيتان: ٣ ـ ٤] (ص: ١٩٧)

٢٢) ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾

[سورة الواقِعَة، الآيتان: ٧٧ ـ ٧٨] (ص: ١٩٧)

٢٣) ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾

[سورة البُرُوج، الآيتان: ٢١ ـ ٢٢] (ص:)

٢٤) ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾

[سورة البَقَرَة، الآية: ١٤٣] (ص: ١٩٧)

٢٥) ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾

[سورة الكهف، الآية: ١٢] (ص:)

٢٦) ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ﴾

[سورة سَبَإ، الآية: ٢١] (ص: ٢٠٠)

٢٧) ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾

[سورة فُصّلَت، الآية: ٤٢] (ص: ٢٦٩)

٢٨) ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾

[سورة القَصَص، الآية: ٦٨] (ص: ٢٧٧)

٢٩) ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾

[سورة الانسان، الآية: ٣٠] (ص: ٢٧٤)

٣٠) ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾﴾

[سورة لقمَان، الآية: ٢٨] (ص: ٣٥٣)

٣١) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٧٥﴾﴾

[سورة الحَجّ، الآية: ٧٥] (ص: ٣٤٨)

٣٢) ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾

[سورة الرَّحمٰن، الآية: ٢٩] (ص: ٣٥٣)

٣٣) ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾﴾

[سورة الليْل، الآيتان: ٥ ـ ٦] (ص: ٣٥٥)

٣٤) ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾

[سورة النّجْم، الآية: ٢٣] (ص: ٣٦٦)

٣٥) ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾

[سورة محَمَّد، الآية: ٣١] (ص: ٢٠٠)

٣٦) ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾

[سورة الإخلاص، الآية: ١] (ص: ١٠٣)

٣٧) ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾

[سورة المجَادلة، الآية: ١١] (ص: ٧)

٣٨) ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾

[سورة المَائدة، الآية: ٦٤] (ص: ١٧٤)

٣٩) ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ۝٧﴾

[سورة النَّمل، الآية: ٧] (ص: ١٦)

٤٠) ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً﴾

[سورة الرّعد، الآية: ١٧] (ص: ١٦٩)

٤١) ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ۝٣٩﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٣٩] (ص: ١٧٠ و١٧١)

٤٢) ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾

[سورة الأعرَاف، الآية: ١٤٣] (ص: ٩٧ ـ ٩٨)

٤٣) ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨﴾

[سورة الرّعد، الآية: ٨] (ص: ١٧١)

٤٤) ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾

[سورة البَقَرة، الآية: ١٤٣] (ص: ٢٠٠)

٤٥) ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ۝١٨٢﴾

[سورة آل عِمرَان، الآية: ١٨٢] (ص: ٢٥٨)

❑ ❑ ❑

المدن والبلدان

الاعلام

فهرس المصطلحات الفلسفية

ح

ص

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

هـ

و

ي

المحتويات

الباب الثاني
أفكار الميرداماد الفلسفية

الباب الثالث

الحدوث الدهري

الملاحق

❑ ❑ ❑